المحتويات

الموضوع **الصفحة**

تقديم

الحمد لله رب العالمين.

هذه مجموعة من المحاضرات التي ألقاها العالم السيد النيلي (رحمه الله) في مناسباتٍ شتى.. وقد تناول فيها بنوعٍ من الحمية المرّة المواقف التي أثارها الجمع الاعتباطي ضد نظرية اللغة الموحدة..

ولن نتوسّع في التقديم، إذ حسبنا أن نقول : (لا تعليق)!!

والله الموفق .. والله المستعان.. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

المراجع
فرقان محمد تقي مهدي الوائلي

حديث أولي

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا، ولم يُشرك في حكمه أحدا، ولا اتّخذ من المضلين عضدا، الذي خلق سبع سموات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فأرجع البصر هل ترى من فطور ثمّ أرجع البصر كرّتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير. وصلّى الله على البشير النذير والسراج المنير، المؤيَّد المنصور ، الموعود بالظهور، النبي المحبور محمّد وآله الأطهار حكّام الجنة والنار، الأفاضل الأخيار، عبّاد الليل وليوث النهار.. وعلى من والاهم وأيّدهم ونصرهم وبشّر بهم وحذّر منهم غضبتهم من الأولين والآخرين.

أمّا بعد:

فهذا موجزٌ في مبادئ الحل القصدي للغة وغاياته ونتائجه وضعتُه على سبيل الاختصار تقريباً لمفاهيمه وجمعاً لشتات فروعه وما انطوى عليه من حلولٍ للمشكلات وتبسيطٍ للمعضلات اللغوية والفكرية وما انبثق عنه من نتائج.

فهو إذن أشبه بالفهرسة لمطالب هذا المشروع دون التفاصيل اعتمدتُ فيه ذكر الأمثلة والتطبيقات المتنوعة ولِمحٌ من هنا وهناك. والغاية من ذلك تعريف القارئ الكريم به وإسعاده بسماع نتائجه إلى أن يتسنى له طلب تلك التفاصيل من مظانها في كتب هذا المشروع حين القدرة، وليكون على بينةٍ من فروعه وأركانه فلا يحتاج

إلى أن يسأل عنه أحداً فيقول: سمعت! بل يقول: رأيت.
ومن الله الواحد استمدّ العون وهو ولي التوفيق.

تتـألف المكونـات الحاليـة للحلّ القصـدي للغـة مـن خمسة مشاريع يُعدّ كلٌّ منها سلسةً من المؤلفات التي تعالج القضايا الملحة والضرورية وحسب ما نراه من أهميتها ودورها في الإخراج، آخذين بنظر الاعتبار الكثير من العناصر ومن بينها الاستعداد النفسي للقرّاء الكرام لقبول المشروع. ذلك لأن فكرة المشروع كلّه تقوم على أساس تقديم العلاج النفسي للعقد المتأصّلة تاريخياّ في النوع الإنساني والتي تقف حائلاً دون بلوغه المعرفة الصحيحة على ما سأبيّنه في الفقرة اللاحقة.

ومكونات الحل القصدي هي:

١. سلسلة النظام القرآني: وتتألف حالياً من ثلاثة كتب طبع منها واحد فقط وهو الكتاب الأول: مقدمة في المنهج اللفظي ـ مطبوع. والكتاب الثاني: المدخل إلى أنظمة المجموعات ـ مخطوط. والكتاب الثالث: أنظمة عائدية الضمائر ـ مخطوط[١].

٢. سلسلة الحلّ القصدي في مواجهة الاعتباطية: ويتألف حالياً من مخطوطتين فقط: الكتاب الأول: تفنيد المباحث الاعتباطية لدلالة الألفاظ ـ مخطوط. والكتاب الثاني: الردّ على الجرجاني. وهو مخطوط صغير الحجم[٢].

[١] الكتابان الأخيران تمّ توحيدهما في كتاب واحد هو (نظام المجموعات). المراجع

[٢] تمّ توحيد هذا الكتابين في كتاب واحد أيضاً هو (الحل القصدي في مواجهة الاعتباطية)

٣. سلسلة اللغة الموحدة: وتشمل هذه السلسلة خمس مخطوطات طبع الثاني والثالث منها فقط وهي: الكتاب الأول: اللغة الموحدة (الوجيز في اللغة الموحدة) ـ مخطوط. والكتاب الثاني: تفنيد المبدأ الاعتباطي وتأسيس القصدية. والكتاب الثالث: الدلالة الحركية الفيزيائية للأصوات. وهذان الكتابان طبعا في كتاب واحد وسمّي كلّ منهما باسم فصل فيه. والكتاب الرابع: اللغة الموحدة ـ مرحلة البناء ـ مخطوط. والكتاب الخامس: اللغة الموحدة ـــ تسلسلات الأصوات ـ مخطوط. وقد حدثت ملابسات كثيرة أدّت إلى إدخال بعض التسلسلات الصوتية ضمن الكتاب السابق لتعجّل بعض القرّاء ملاحظة التطبيقات، وقد أدّى ذلك إلى تشويش عملية ترتيب وإخراج الأجزاء[١].

٤. سلسلة التطبيقات العامة للحل القصدي: وهذه السلسلة بمثابة تطبيق للحلّ القصدي على المقولات أو النصوص وإجراء الفحص العلمي عليها ونقدها، فهي من جملة تطبيقات الحل القصدي. ولكن لما كانت العبارات المفحوصة هي نسقاً كلامياً وتشكّل أسساً للفلسفة وعلم الكلام والبحث الأصولي فهي

المراجع

(١) كان في نيّة المؤلف أن يعيد ترتيب أجزاء مشروعه بالشكل الذي يجعل منه مرتّباً حسب طبيعة مواضيعه.. ولكن حال دون ذلك رحيله المبكّر رحمه الله.. ولذلك فقد تمّ ترتيب مشروع اللغة الموحدة في نسقٍ آخر جاء فيه الوجيز في الترتيب الثاني حيث تمّ تنضيده حاسوبياً على أن يجيء الكتاب الثالث لاحقاً وفيه مباحث شتى فضلاً عن معاني باقي الأصوات. المراجع

تتضمّن من جهةٍ حلولاً بديلةً ومن جهةٍ أخرى رقيباً فاحصاً. ولذلك أُدرِجَت كسلسلةٍ مستقلةٍ، وتتألف حالياً من جملةٍ من المخطوطات هي:

الأول: الحل الفلسفي / مخطوطٌ بنسقٍ حواري.

الثاني: البحث الأصولي بين حكم القرآن وحكم الإنسان.

الثالث: طور الاستخلاف/وهو مخطوط مجموع صفحاته٤٠٠ صفحة.

الرابع: أصل الخلق بين ظهور الأنا وبين التوحيد / مخطوط.

الخامس: ملحمة جلجامش والنص القرآني / مخطوط[1].

هذه هي المكونات الأساسية من المؤلفات الخاصة بالحل القصدي. وسوف أتحدّث بإيجازٍ عن كلٍّ منها ذاكراً النماذج والأمثلة فيما يأتي من عناوين مبتدئاً بتعريف الحل القصدي عموماً واللغوي خصوصاً في الفقرة التالية.

---

[1] ١ هذا فضلاً عن كتبٍ وأبحاثٍ أخرى.. لا زالت مخطوطة.

المحاضرة الأولى
التعريف بالحلّ القصدي

سنبدأ بمثالٍ واضحٍ للتوصل إلى تعريف الحلّ القصدي، ففي قوله تعالى:

(كلاّ إن كتاب الفجار لفي سجين) ـ المطففين / ٧.

قال: مجاهد: سجّين صخرة في الأرض السابعة السفلى واختاره الضحاك، وقال أبو عبيدة: سجّين: شديد. قال الطوسي: وقيل السجّين هو السجن على التخليد مثل شرّيب من الشرب. وقال غيرهم: سجّين: جهنم وقيل وادٍ أو جبٍّ فيها. انظر التبيان ج٢٩٩/٣٠.

كلّ ما يريد الحل القصدي قوله هو أن النص القرآني قد عرّف (سجّين) في نفس النسق، بل وتساءل عنه عالماً بأن المتلقي لا يعلم ما هو فقال: وما أدراك ما سجّين؟. وهذا استفهام واضح في الدلالة على أن المتلقي لا يدري ما هو، ثمّ أجاب فقال: كتابٌ مرقوم.

إذن فتعريف (سجّين) موجود وهو كتاب مرقوم، وعلى ذلك فإن تعريف سجّين قد تمّ خلافاً للنص عند المفسرين واختلفوا فيه رغم وجوده داخل العبارة موضوع البحث **!!.**

ولا يمكن أن نسمّي هذا العمل غفلةً أو سهواً ما دامت هذه العملية قد طالت كلّ لفظ، بل وبُنيت ورتِّبت المعاجم على أساسها. وصورتها المرعبة الكبرى تتمثل في إعطاء اللفظ معنى عن طريق لفظ آخر في المعجم.

يتلخّص الحلّ القصدي في عبارةٍ واحدةٍ تمثّل الردّ المتكامل شكلاً ومضموناً والمتضمّن لكافة الحلول على الاعتباط الفكري برمته. وقبل ذكر هذه العبارة لا بدّ من توضيح ما نعنيه بالاعتباط.

الاعتباط اسمٌ أطلقناه على كلّ: ((حكم ذاتي المنشأ على موضوع ما منكِراً أو متجاهلاً عناصره الداخلية كلاًّ أو جزءاً)).

والاعتباط اللغوي على هذا التعريف هو جزءٌ من الاعتباط الكلي العام.

وهذا هو الفرق بين الشخص الموضوعي والشخص الذاتي. فالحل القصدي هو النقيض التام للحل الاعتباطي، بمعنى أنه إذا كان الموضوع هو (س) فإنه (س) ويبقى (س) حتى يحصل تغيّر في الموضوع فيتغير الحكم تبعاً له.

فالموضوعي هو الذي يحكم على (س) على أنه (س)، والذاتي هو الذي يزعم أن (س) قد يكون (ص) أو (ع) أو أنه في الموضع كذا هو (ص) وفي الموضع الآخر هو (ع).

فالموضوع حاكمٌ لنفسه على نفسه والإنسان إنما هو مكتشفٌ لهذا الحكم لا غير، وليس له أي حقّ مطلقاً في أن يقرّر حكماً على الموضوع غريباً عن عناصره الذاتية.

الموضوع إذن هو الذاتي والإنسان المكتشف يجب أن يكون موضوعياً ـ بمعنى أنه يلاحظ ذلك الموضوع وحكمه الذاتي. فإذا أصبح المكتشف ذاتياً أيضاً وأراد

إلقـاء حكمـه الخـاص علـى الموضـوع حـدث التنـافر واستعصى عليه كشف الموضوع.

الموضـوعي هـو الـذي يعتـرف بـالحكم الـواقعي للموضوع والذاتي هو الذي يصدر من نفسه حكماً على الموضوع متجاهلاً معطياته الداخلية المرتبطة به.

الموضوعي هو الذي يريد أن يتعرّف على الموضوع فعلاً فهو إذن صادقٌ، والذاتي يزعم أو (يفترض) أنه يعرف الموضوع مسبقاً فهو إذن كاذب.

الموضوعي يستطيع السيطرة على الموضوع لأنه يحاول اكتشافه، والذاتي يبقى جاهلاً ويبقى الموضوع هو المسيطر عليه.

والموضوعي متواضعٌ والذاتي مستكبرٌ.

والموضوعي كريم النفس وفيٌّ للحقّ والذاتي لئيمٌ وأناني.

وإذا كانت هذه الفروق بين الموضوعية والذاتية بسيطةٌ جداً لغةً ومفهوماً فإنها أعسر شيء على الإنسان عملاً، بل هي أعسر عملٍ يقوم به ابن آدم من بين أعماله كافةً، ذلك لأن هذا الفرق هو مركز ابتلاء الخلق كلهم وعليه يجري العقاب والثواب في الدنيا والآخرة، بل كان أول اختبار في الملأ الأعلى قد جرى لأجل هذا التفريق. وتميز يومئذ فريقان: الذاتي وهو فريق إبليس الذي حكم على الموضوع (والذي هو آدم) بحكمه الخاص، والفريق الثاني: الموضوعي وهو فريق الملائكة الذين أقرّوا بعناصر الموضوع وكونه أفضل

منهم ويستحق السجود له، وهي أول قصة تلاقيك عندما تقرأ القرآن الكريم[٣].

جَعَل الذاتي الذي هو إبليس من نفسه طرفاً في الموضوع! وهو أصلاً ليس طرفاً فيه فقال: **(أنا خيرٌ منه خلقتني من نارٍ وخلقته من طين)**.

وحينما ابتدأ الكلام بالأنا فقد ابتدأت الأنانية والحسد وحَكَم على الموضوع (آدمَ) ظلماً أنه أدنى رتبةً منه!.

معلومٌ أن كلّ شخصٍ ذاتي هو ظالمٌ في النهاية لأنه لا يعطي لأي موضوع حقّه!.

ولم يكن ذلك بسبب التباسٍ حصل في المعطيات أو المعلومات..كيف والحكم الموضوعي نفسه قد أعلنه من لا يحكم إلاّ بالحق والعدل وهو الله العزيز الغني عن كلّ مخلوق فقال لهم: **(أسجدوا لآدم)**؟.

وهذه مساعدةٌ منه تعالى لفهم الحكم لأنه قال لهم مسبقاً: **(فإذا سويّته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين)**، ولكنهم لا يعلمون متى يحصل على هذه المرتبة التي تؤهله لسجود الملائكة له، فجاء الحكم مرة أخرى ليساعدهم في أداء السجود في وقته الصحيح.

وكان بإمكان إبليس أيضاً أن يعلم أن حكم الله هو حكمٌ موضوعيٌّ من خلال الدراسة المقارنة!. ذلك لأنه حكم لنفسه بالأفضلية من خلال الظواهر ولم يقم بدراسةٍ مقارنةٍ ولا يريد أن يفعل، لأنه يدرك جيداً أن حكم الله هو حكمٌ واقعيٌّ وموضوعيٌّ. فقوله : **(أنا خيرٌ منه خلقتني**

---

[٣] فيما لو قرأته انطلاقاً من سورة الفاتحة فسورة البقرة.

من نار وخلقته من طين) يبدو في ظاهرِه مقارنةً علميةً وموضوعيةً. ولكن هذا القول هو مجرّد أكذوبةٍ وتمويهٍ فهو مخالفٌ لعناصر الموضوع، ذلك لأن النار لا مصدر لها سوى الوقود وكافة أنواع الوقود ترجع إلى الطين. فالمنشأ إذن واحد ولكن آدم أفضل كأفضلية الكلّ على أحد أجزاءه.

وهذه مقارنة بسيطة جداً وواضحةٌ جداً، إذ سيكون الطين أفضل من النار.

ولا زال هناك من يدافع عن إبليس لأنه يشاركه في الذاتية ويزعم أن إبليس رئيس الموحدين لأنه رفض السجود لغير الله**!** متجاهلاً أن رفض السجود الذي أمر الله به هو معصيةٌ لله وعنادٌ واستكبارٌ على الموضوع وتجاهلٌ لعناصره الذاتية. وهذا بديهي أو عادي جدا، فالذاتي سوفسطائي بطبيعته ويعتبر الموضوع ملكه الخاص فيتصرّف به كيف شاء ويحكم عليه بما شاء.

ومن المعلوم أن الاختلاف في هذه الحالة واقعٌ لا محالة، إذ لمّا كان الموضوع عرضةً لأكثر من شخصٍ ذاتيٍّ فستكون هناك عدة أحكام لا حكماً واحداً.

فحينما تجاهل المفسرون معطيات الموضوع في (سجّين) أعجب أبا عبيدة أن يجعله (شديد) فجعله كذلك، ورأى الآخر أنه من السجن فقال: (أنه سجن في الأرض السابعة)، وقال الآخر: (هو جبّ)، وقال الرابع: (جهنم)، وقال الخامس: (بل هو واد في جهنم)!.

أما مالك النص جلّ وعلا نفسه الذي عرّفه وقال: **(كتاب مرقوم)** فقد أهدرت حقوقه (حاشا لله)!!. لأنه لم يقل أي واحد منهم قط أن (سجّين) هو كتاب مرقوم كما عرّفه النص في داخل النسق.

قلتُ: إن التفريق بين الموقفين الذاتي والموضوعي هو تفريقٌ بسيطٌ جداً ومتيسرٌ لكلّ واحدٍ مهما كانت ثقافته العامة، ولكن الصعوبة تكمن في التطبيق فقط. فهو أمرٌ عسيرٌ جداً من الناحية النفسية، فلا يوجد من كلّ الأفعال الإنسانية قاطبةً ما هو أعسر من تطبيق الموقف الموضوعي عملياً كما لا يوجد أيسر من فهمه مطلقاً. ويبدو لي واضحاً من هذا ثلاث نتائج في الأقل:

الأولى: على هذا الأساس وُجدَ قومٌ لم يتعلموا من أحد فأذعنت لهم الموجودات وعناصر الطبيعة لأنهم بلغوا من الموضوعية حداً ألغوا فيه حكمهم الذاتي إلغاءً تاماً فجاءهم العلم بالأشياء والسيطرة عليها من أيسر السبل وأقربها جرّاء قيامهم بالأمر العسير.

الثانية: على هذا الأساس نفسه يجري حساب الخلق، إذ لا يُعقل أن يكون الحساب عسيراً ومروعاً كما هو في النص القرآني والمأثور ويكون فهم الموقفين عسيراً أيضاً!!.

لا بدّ من التقابل. . فأنت تقلّل العسر في المحاسبة على العامل كلّما كان الأمر أشدّ إبهاماً عليه وكلّما كان أكثر قصوراً في إدراكه. ولذلك تنقلب المعادلة هنا، فليس الإيمان نتيجة للعلم وسعة الاطلاع!!، بل العلم هو نتيجة للإيمان الصحيح، أي نتيجة للموضوعية.

الثالثة: إن النصّ الشرعي على هذا ميسور الفهم لإتمام الحجة على الخلق بنفس النسبة المذكورة في التفريق بين الموقفين. ويؤكد ذلك النص نفسه حينما لا يفتأ يذكر أنه (مبين) وآياته (بيّنات) و(مبيّنات) و(مفصلات). . . الخ.

والموقف الذاتي خالف النتائج الثلاث جميعاً. فعنده بشأن النتيجة الأولى أن الفهم هو العسير والتطبيق هو السهل، ولذلك يقدّم لنا نصائحه في عدم جواز ممارسة أي نوع من تفسير أو فهم النص الإلهي ما لم يدخل المرء فترة غسيل سلوكي يفحص خلالها عن مدى ما بلغه من قدرةٍ في إجراء التقديرات على النص حسب الذاتية. وأما بشأن النتيجة الثانية فالمتعارف عليه أن الأكثر علماً ـ بالطرائق الذاتية طبعاً ـ هو الأكثر إيماناً والأجدر بالاحترام ممن سواه، وبشأن النتيجة الثالثة فالمعروف أن الإبهام في النص القرآني والحذف والتقدير والكنايات تحتاج إلى عقول مكينة لإدراكها. .

وفي هذا الكلام (ظاهرياً) تعظيمٌ لشأن القرآن، ولكنه تعظيمٌ يبلغ من صورته أن تكون غايته النهائية أن يجعل منه (كتاباً مهجوراً) ـ وهي شكوى النبي (ص) على قومه.

قلتُ: إن تطبيق الموضوعية هو الأمر العسير على النفوس وليس التمييز بين الموقفين. ويمكن أن نوضح الأمر بمثالٍ آخرٍ ليس من اللغة في شيء. فإن مثله هو مثل إخراج الدنانير من الجيب وإعطاءها للمسكين أو السائل المحروم. فالعملية سهلة جداً ميكانيكياً ولا تحتاج

إلى تعليمٍ مطلقاً، بل تحتاج إلى عنصر نفسي فقط هو الكرم أو الجود وحسن الظن بالخلق.

ولكن هذه العملية عسيرة جداً على الأكثرية، وهي على البخلاء خصوصاً أشدّ وأعسر. وليس البخل في القرآن إلاّ في هذا المعنى ويدخل الإنفاق المالي كجزء ضئيل منه، ولذلك قال النبي (ص): **(البخيل من ذكرتُ عنده ولم يصلّ عليّ)!**. فأدخل عدم الصلاة عليه في البخل، بل عرّف البخيل به. ذلك لأن الصلاة عليه إقرارٌ بالأفضلية، وإنما تكمن الصعوبة النفسية في هذا الإقرار. اللهم صلّ وبارك على محمد وآل محمد.

لذلك يمكن القول أن الحلّ القصدي لم يكن في جوهره إلاّ مزيجاً من العلاج النفسي وإظهار قيمة اللغة من خلال التأكيد المستمر على نتائج الحلول القصدية على المتلقي. فهو يريد للمتلقي أن يفهم أولاً أنه (أي المتلقي) عدوّ لنفسه وأنه يؤذي ذاته وأن الحلّ يقدّم له نوعاً من التفكير الجديد الذي يحترم فيه الموضوع وبالتالي ستعود المنافع إليه. فهو يحصل على النتائج التي توخّاها من الذاتية عن طريق الموضوعية لا الذاتية، وإنه يحقق ذاته فقط عندما ينكرها أولاً، وهي معادلة صعبةٌ جداً عند كثيرين إلاّ من رحم الله.

إذن فتعريف الحلّ القصدي هو في عبارةٍ تُناقض العبارة الآنفة في تعريف الحل الاعتباطي.

فالحل القصدي هو: (الحكم على الموضوع من خلال عناصره الداخلية والخاصة به من غير تدخّل من

الحاكم بإخفاء تلك العناصر أو بعضها أو إدخال عناصر غريبة فيها من خارج الموضوع).

فإذا كان الموضوع جملةً مفيدةً فليس من حقّ المتلقي إحداث أي تغيير في تلك الجملة مهما كانت أهدافه وغاياته.

ألا ترى إلى الاتفاقات الدولية والعقود بشكلٍ عامٍّ يتمّ فيها الاتفاق على صيغةٍ لغويةٍ معينة بعد مجادلات كثيرة. وبعد التوقيع لا يجوز لأحد الأطراف أن يدّعي أن مفردةً ما يمكن استبدالها بمفردةٍ أخرى؟. وما ذلك إلاّ لأن أيّ تغييرٍ في أيّ لفظٍ يلزم منه تغييرٌ مساوقٌ له في الدلالة العامة النهائية للعبارة. وحينما تكون الأطراف كلّها موجودةً ويخشى أحدُها الآخر فلا يحدث أي خرقٍ لمثل هذا الاتفاق، وإنما يحدث فقط لمن كان فيه الطرف الآخر مغيباً مثل النصوص التاريخية والدينية وأمثالها، وذلك لأن المؤلف غير مُلاحَظٍ عند الفاعل والنصّ لا حارس له فيمعن في الجرأة على تغيير كلامه بحسب ما يرغب. وإذا حدث ذلك بين المتحاورين حصل الخلاف قطعاً.

إن لدينا عدّة ظواهر تؤكد لنا على قوة الموقف الذاتي وأصحابه وسيطرتهم على الساحة الفكرية عموماً بمختلف اختصاصاتها واتجاهاتها لتمرير الرأي الذاتي وجعله بديلاً للحكم الواقعي.

ففي مضمار اللغة نلاحظ عدّة ظواهر منها:

<u>*الظاهرة الأولى:*</u> الترادف

ومن خلاله يتمّ استبدال اللفظ بغيره ويتمّ تحويل مراد أو مقصود المتكلّم والتخلّص من الإشكالات التي تفرضها اللغة على المتلقّي.

ومثال ذلك قوله تعالى: (من حمأ مسنون). فقد قالوا هو (الطين المتعفن). ولفظ (حمأ) وحده عندهم هو الطين المتعفن أيضاً، و(حمأة البئر) كما في القاموس: الطين المتعفن في البئر. ولفظ (مسنون) عندهم يساوي متعفّن أو يرادفه.

ويؤدي هذا الترادف إلى إلغاء اللفظ الثاني (مسنون) وإحلال لفظ آخر محله بالرغم من أن لفظ (مسنون) لا علاقة له مطلقاً بالتعفن كما سنرى.

الظاهرة الثانية: **إلغاء لفظ أو تركيب من العبارة**

ففي المثال السابق تمّ إلغاء لفظ موجود إلغاءً كلياً واستبعاده هو لفظ (مسنون)، لأنه إذا كان (حمأ) معناه طين متعفّن، و(حمأ مسنون) هو أيضاً بمعنى طين متعفّن فيكفي اللفظ (حمأ) وحده في أداء المعنى ويصبح اللفظ (مسنون) لفظاً زائداً. وهكذا أُلغيت دلالة اللفظ (مسنون).

الظاهرة الثالثة: **الخلط بين الألفاظ:**

فالذين فصّلوا الألفاظ في التفاسير الموسّعة لم ينتبهوا إلى التناقض وحسبوا أنهم حيث يفسّرون (مسنون) بالمتعفّن يضيفون جديداً بعد زعمهم أن الحمأ هو طين متعفّن. ومع ذلك فقد نسبوه إلى الفعل (سنِه) والذي معناه تغيّر تغيّراً جذرياً والذي منه قوله تعالى: **(وانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنّه. .)**. وهذا خلطٌ بين فعلين في الأصل هما (سنّ وسنِه)، وبفضله أصبح لفظ (متسنّه) يساوي لفظ (مسنون)، بينما المسنون هو من الفعل (سنّ يسنّ فهو مسنون) أيْ موضوع في سُنّةٍ والتي تشير دلالتها إلى قوانين ممنهجة يسير الشيء وفقاً لها وهي دلالة تختلف عن دلالة (متسنّه) اختلافاً بعيداً.

وبصفةٍ عامةٍ فأن الظواهر الثلاث الآنفة (الترادف وإلغاء اللفظ والخلط بين الألفاظ) تؤدي جميعاً إلى تغييرٍ شاملٍ للعبارة، وهي تحدث دوماً سويةً بحيث لا تبقى أي رابطةٍ بين المعنى المتحّصل وبين المقصود الأصلي للمتكّلم.

فعلى صعيد هذه الآية الخاصة بخلق الإنسان لاحظنا تطابقاً في النتائج مع الواقع حيث أشار الإمام الصادق (ع) إلى أن (**الناس لو علموا كيف خُلِق آدم ما اختلف رجلان**).

ويدّل هذا القول على أن المعلوم من عملية الخلق هو بخلاف الواقع، إذ يعلم الناس كلّهم أن (آدم) خُلِق من طين متعفن ثمّ نفخ فيه الروح فقام كائناً حياً على رجليه**!**. بيد أن هذا التصور لا أساس له من الصحة مطلقاً.

وقد أيدّت آيات عديدة التصوّر الجديد المستمدّ من نفس النسق القرآني بعد إجراء التصحيح القصدي على ألفاظ القصة الأمر الذي لست بصدد تفصيله الآن[1]، ولكنني أشير إلى أن هذا التصوّر القرآني الجديد ينطوي على عملية ترقٍ وتطوّرٍ من مادةٍ محميةٍ ذاتياً هي (الحمأ) والتي تعدّ من خلاصة مركّزة لمواد الأرض (الصلصال)، وهذه المادة موضوعةٌ في قانونٍ صارمٍ للتطوّر وتقويمٍ محكمٍ في سُنّةٍ (مسنون). أي أن هذه المادة هي المادة الحية بالمفهوم الحديث. وهذا هو المتحصل من الألفاظ الثلاثة في الآية: (صلصال من حمأ مسنون) وفق التصوّر الجديد هذا.

ومعنى ذلك أن الإنسان كان كائناً حياً يتكاثر ويتناسل قبل نفخ الروح فيه وإن الروح المنفوخ فيه ليس مرتبطاً بالحياة بالمعنى البايولوجي، بل هو روحٌ

---

[1] لقد فصّل المؤلف القول في هذا الموضوع في كتابه الآخر المسمى (أصل الخلق).

المراجع

خـاصٌّ لـه علاقـةٌ بـالفكر والإيمـان والارتبـاط بالخـالق استحقَّ بعدها السجود من قبل الملائكة.

وتؤكـد هـذا المفهـوم عشـرات المواضـع القرآنيـة، ولكنـي سأشير إلى بعضها اختصاراً معززاً بالنصوص:

أولاً: من ذلك حديث أمير المؤمنين (ع) في الأرواح وهي عنده خمسة، ثلاثةٌ منها مشتركة لكل الخلق وهي: روح البدن وروح القوة وروح الشهوة. وواحد من هذه الأرواح خاصٌّ بأهل الإيمان وهو روح الإيمـان، وآخرٌ منها خاصٌّ بالرسل والأنبياء وهو روح القدس.

وهذا يعني أن الروح المسجود له بعد النفخ ليس من النـوع المشـترك قطعـاً، وإنمـا هـو إمـا روح الإيمـان أو روح القدس بعدما نُفخ في آدم والذي كان حياً قبل ذلك بالأرواح الثلاثة العامة.

ثانياً: وردت في القرآن الكريم الآية التالية، هي قوله تعالى:

(إن الله اصطفى آدم ونوح وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ذريّة بعضها من بعض).

فاصطفاء آدم (ع) مساوقٌ لاصطفاء نـوح وإبـراهيم عليهما السلام ولا يحدث الاصطفاء إلا من مجموعةٍ ما وهذا يعني أنـه قد تمّ اختيـار آدم من مجموعـة الإنسـان فهو إذن كائن حـي قبـل الاصـطفاء. وبعـد الاصـطفاء أو بـه أو خلالـه تـمّ نفـخ الـروح ولـذلك لـم يـأمر سـبحانه وتعالى الملائكة بالسجود إلاّ بعد نفخ الـروح فقـال جلّ من قائلٍ: (فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي قعوا له ساجدين).

ثالثـاً: إن آيـات السـجدة تبطـل التفسـير الاعتبـاطي لآيات خلق آدم برمتـه وتنسف القصـة التـي نسجها هذا التفسـير مـن الجـذور. وهـي بالمقابـل تؤيّـد التصـور القرآنـي الجديـد الـذي جـاء مـن التحليـل القصـدي حيـث تجعـل هـذه الآيـات الكريمـة نفـخ الـروح بعـد التناسـل وحصول الذريّة واكتمـال الصـورة السويّة لهذا الكـائن.

وهي هي قوله تعالى: (ذلك عالم الغيب والشهادة.الذي أَحْسِنَ كُلَّ شَيءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإنْسَانَ مِنْ طِين. ثُمَّ جَعَلَ نَسَلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِين.ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمْ السمْعَ والأبْصَارَ والأفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرونَ.) الآيات ٧ ـ ٩ السجدة.

ومـع أن أداة التراخـي (ثُـمّ) هنـا تتكـرّر لتفصـل بـين عمليات الخلق وترتِّبها بحسب التسلسل..الطين ثمّ المـاء المهين ثمّ السلالة ثمّ التسوية ثمّ نفخ الروح بحيث أن الروح المنفوخ جاء بعد اكتمال وجود كائن حي متناسل ممـن سبقه وقـادر علـى التناسـل، إلاّ أن الاعتبـاط وجـد فيها مشكلةً وتنكّر لعمل الأداة (ثمّ) ـ أداة التراخـي هنـا ـ وخالف قواعده وأجرى عليها التقديم والتأخير لتتفق مع مراميـه واستنتاجاته الخاطئـة غيـر مبـالٍ بتناقضـه مـع قواعده اللغوية. وتلك هي الظاهرة الرابعـة فـي مضـمار اللغة من ظواهر الاعتباط وأعني بها:

<u>الظاهرة الرابعة:</u> التقديم والتأخير

وقد رأيت مثالاً لـه فـي آيـات السجدة، وأمثلتـه كثيـرةٌ جـداً لا تحصـى. فحيثمـا أراد الاعتبـاط مـن الـنص أن يلائم أغراضـه ومفاهيمه أجرى التقديم والتأخير.

فأحياناً يقوم بتقديم لفظٍ على لفظٍ آخر وأحياناً يقوم بتأخير جملةٍ كاملةٍ عن موضعها الأصلي وتقديم جملةٍ لاحقةٍ عليها.

مثال ذلك: قوله تعالى:

(وأولو الأرحام بعضُهم أولى ببعضٍ في كتابِ الله مِنَ المُؤْمِنينَ والمُهاجرينَ والأنصار)

قدّرها الاعتباط هكذا:

(وأولو الأرحام من المؤمنين والمهاجرين والأنصار بعضهم أولى ببعض في كتاب الله)

فألغى بذلك عمل اللفظ (أولى) ولم يأت بجديد لأن أهل الإيمان أولياء لبعضهم البعض بلا أرحام، فكونهم أولو أرحام وأولياء تحصيل حاصل وهذا ما لا يذكره الحكيم تعالى. وبهذا تم إلغاء معنىً محدّدٍ لآيةٍ كاملةٍ بكلّ ما ترتبط به من آيات[٢].

مثالٌ آخر: قوله تعالى:

(إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) المائدة/٦٩.

ففي هذه الآية تمّ تأخير الصابئين إلى ما بعد النصارى خلافاً للنص وترتيبه لأغراض أخرى - وذكرته مفصلاً في كتاب " الحل القصدي للغة ".

---

٢ يجد القارئ الكريم حديثاً موسعاً عن هذه الآية في كتاب النظام القرآني. المراجع

الظاهرة الخامسة: افتعال التناقض في النص:

مثال ذلك قوله تعالى: (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير)، و(تخلقون افكاً) حيث قالوا أن هذا يناقض قوله تعالى: (الله خالق كلّ شيء).

بينما هذه الآية الأخيرة هي التي تزيل الالتباس فلا يُحتاج إلى تأويلٍ لعبارة (تخلق من الطين)... وذلك:

أولاً: لتعدّد الخالقين كما في قوله تعالى: (فتبارك الله أحسن الخالقين). ذلك لأن الله تعالى ما قال انه هو الخالق الوحيد حتى يحصل التعارض، بل العكس، فقد أكّد على كثرة الخالقين. والفارق أن كلّ الخالقين سواه هم أشياء فهم مخلوقون له بمقتضى قوله تعالى: (الله خالق كلّ شيء).

وثانياً: ثمّ أنه ما اكتفى بخلق عيسى (ع) للطير حتى قال (بإذني) أو (بإذنه) في الموردين كليهما. فعيسى (ع) شيء وهو مخلوق والطين الذي يُخلق منه مخلوق أيضاً والخلق بإذن الخالق لكلّ شيء. . فأين التناقض؟.

وثالثاً: فقد تتبعنا كلّ التناقضات المزعومة لدى المشكّكين بالنص القرآني فوجدنا أنها ترجع إلى الاعتباط من جهةٍ (أي إلى الموقف الذاتي من النص الذي يهمل عامداً بقية عناصره ويدّعي ما شاء). ومن جهةٍ أخرى وجدنا أن كلّ التناقضات المزعومة هي من عمل علماء الدّين والمفسّرين وأهل اللغة فهم جميعاً يشاركون المشكّك في كلّ مبادئ وأسس العملية التأويلية برمتها. . والحق أن هذه المعركة تحدث خارج القرآن، فهي معركة تحدث بين الاعتباطيين أنفسهم ولا

علاقة للقرآن بها سوى أنهم اتّخذوه موضوعاً لتمرير مواقفهم الذاتية لا غير. . شأنه في هذا شأن غيره من بقية النصوص سواء كانت نصوصاً للأنبياء والأئمة (ع) أو لعامة الخلق كالأدباء والشعراء والروائيين.

الفارق أن المرء إذ يحكم بحكمه الخاص على النص متجاهلاً عناصره فإنه يُعدُّ ظالماً لحقّ الغير، وكلّما كان الغير أكثر صدقاً في قوله كان الظلم أعظم. ففي النقد الأدبي ظلمٌ فاحشٌ، وفي تفسير الحديث النبوي وأحاديث الأئمة (ع) ظلمٌ أعظم، وفي تأويل النص الإلهي أعظم أنواع الظلم ولذلك قال تعالى: (ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضلّ الناس بغير علم) الأنعام / ١٤٤. أي أظلم منه مطلقاً.

ومن الواضح أن الآية الكريمة هي فيمن يتعاطى تأويل النص الإلهي أو النبوي أو الإمامي التابع له. ذلك أن الفكر الوضعي لا يدّعي أنه يحكم بحكم الله ولا يتبنّى الطرح الديني، بل يقول هذه أطروحتي وفكرتي. .، ولكن الذي يقول للناس: هذا قول الله وهذا مراد الله وهو خلاف مراده يكون أظلم من الأول بما لا يقاس، لأن صاحب الأطروحة الوضعية لا يفتري على الله الكذب، بل يكذب على نفسه وحسب.

وكذلك الأمر في كافة الموارد المبدوءة بعبارة (ومن أظلم) وهي ستة عشر مورداً كلّها فيهم. نعم يدخل صاحب الفكر أو الطرح الوضعي المناهض للنص الإلهي في لفظ الذين ظلموا وهي (٤٣) ثلاثة وأربعون مورداً في القرآن، وكذلك يدخل في لفظ (الظالمون) أو

(الظالمين) وهي (١٢٤) مائة وأربعة وعشرون مورداً مثلما يدخل في بقية الاشتقاقات للفظ (ظلم). ولكن يبقى أصحاب التأويل الاعتباطي للنص الإلهي داخل المجموعات الظالمة باعتبارهم الأظلم وقادة الظلم ومسبّبه الأول، لأنهم يضلّون الخلق فتظهر الطروحات المقابلة كناتج حتمي لأن الدِّين المحرّف سيكون فاشلاً في تحقيق الأهداف المرجوة فيسعى الخلق إلى ابتكار ألوان من التفكير بدلاً عنه.

وإذن فالقيادة العليا للظالمين دوماً هي من رجال الدّين الذين كذبوا على الله، وتكون حصة الذين كذبوا على الله من العذاب مضاعفةً قياساً بغيرهم من الأتباع. وقد ظهر ذلك في مواضع أخرى من كتاب الله كما في سورة هود في قوله تعالى:

(ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أولئك يعرضون على ربِّهم ويقول الأشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربّهم ألا لعنة الله على الظالمين) هود / ١٨.

ويشير (هؤلاء) في هذا المورد إلى أنها فئة لم تكن مكتشفة من قبل لولا إشارة الإشهاد! أي هم هؤلاء. . لا هؤلاء المعروفون بالإعراض عن الدّين ومحاربته بأطروحات من عندهم لأن الأخيرين لم يكذبوا على ربِّهم ولم يقولوا نحكم بدين الله أصلاً، بل كذَّبوا بالدّين كلّه، أي أنهم كذّبوا ربّهم وهذا ما يميزه التفريق القصدي بين الألفاظ.

ثمّ إنه تعالى وصفهم بأنهم الأظلم فهم الذين يقدّمون الطرح الديني ولكن وفق التفسير الذاتي المعوجّ فقال:

(الذين يصدّون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون. أولئك لم يكونوا معجزين في الأرض وما كان لهم من دون الله من أولياء يضاعف لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون. أولئك الذين خسروا أنفسهم وضلّ عنهم ما كانوا يفترون. لا جرم أنهم في الآخرة هم الأخسرون) هود / ١٩ ـ ٢٠.

ويأتي تكرار الضمير هنا قصدياً أيضاً (وهم بالآخرة هم كافرون)، وإنما قال (هم) مرةً أخرى للفرز أي هؤلاء هم الكافرون خلافاً لظاهرهم.

وقد حاول الاعتباط إخضاع هذه الآيات نفسها لتأويله الذاتي لإخراج نفسه من التبعة وتضييع الحقيقة وذلك عن طريق ما سمّاه أحياناً بالتهويل أو التفضيع في الوصف وهي الظاهرة السادسة كما يأتي:

<u>الظاهرة السادسة:</u> ـ ادّعاء التهويل والتفظيع في الوصف:

مثاله الآيات الكريمات التي تبدأ بعبارة (ومن أظلم) المارة آنفاً. إذ لاحظوا وجود ثلاث مواصفات في الأقل في من هو أظلم وهي قوله تعالى:

(ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه. .) ٢/١١٤

وقوله تعالى:

(ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذّب بآياته. .) ٦/٢١.

وقوله تعالى: (ومن أظلم ممن كتم شهادةً عنده من الله. .) ٢/١٤٠

وادّعوا فيها التعارض إذ أنها محمولة على الخبر أي لا أظلم ممن فعل كذا وكذا فكيف يكون مرّة هو

المانع للمساجد ومرّة هو المفتري على الله الكذب ومرّة كاتم الشهادة؟

قال السيوطي في الإتقان وفي المعترك أُجيب عليه بوجوه منها: إن كل منهم هو الأظلم في موضوعه أي من الكاتمين الأظلم هو الذي كتم شهادة عنده من الله ومن المانعين هو الذي يمنع مساجد الله. . وهكذا.

أقول: وهذا اعتباطٌ صرفٌ يفقد الصلة بين الآيات ومخالفٌ للإطلاق بل للظهور الذي ادعى الكثيرون الالتزام به، لأنه لمّا قال ومن أظلم ممن فعل كذا فهو الأظلم فعلاً بين كلّ الخلق لا تحديداً من الكاتمين أو المانعين. . الخ. فكيف ظهر السؤال والإشكال أصلاً إذا كان هذا هو المراد؟. إنما ظهر الأشكال أصلاً من كونه خبرٌ واحدٌ تعلّق بمجموعات متعدّدة فكأنهم لم يجيبوا على السؤال.

قال: والوجه الآخر: أنه ليس المقصود به الأظلم على الحقيقة وإنما هو من باب تهويل وتفضيع الوصف فلا تعارض.

أقول: وهذا هو المقصود في النهاية وهو تثبيت هذا الوجه وقد انتشر ذكر هذا الحل في كلّ التفاسير.

وليس من معنى لهذا التأويل سوى أن المفسّر يردّ على الله تعالى قوله. فالله يقول لا أظلم من فلان والمفسّر يقول له: أنت تفضّع الوصف وتهوّل الموقف وهو ليس بالأظلم!... بل يقول له صراحةً: أنت لا تقول الحقيقة وإنك تبالغ وتكذب!!. . . تعالى الله. . تعالى الله عما يصفون .

فكأن المفسّر يكشف نفسه بهذا التأويل ويقول من طرفٍ آخر (يا قوم أنا المقصود بمن افترى على الله كذباً وكذّب بآياته. . ألا تروني أكذّب قوله وأردّ عليه أم لا ترون ذلك؟)

أما في الحلّ القصدي فلا يوجد أصلاً إشكالٌ أو تعارضٌ حتى نبحث له عن حلول، ذلك لأن الأعمال الثلاثة هي لفئةٍ واحدةٍ. فإنه سبحانه ما قال: (..منع مساجد الله أن تُبنى)، بل قال: ..منع أن يذكر فيها اسمه تعالى أي أنها معمورة في البناء والناس ولكن المذكور فيها ليس هو الله ولا اسمه، بل غيره.

وإذن فعمل هؤلاء هو عملٌ فكريٌ وتأويلي، وهو مساوق لعملهم الآخر وهو الافتراء على الله، بل هو نفسه. ولما كانوا أعلم الخلق بما جاء في كتب السماء (من بعد الأصفياء) فشهادة الله عندهم وقد كتموها. فالأعمال الثلاثة هي أجزاء لعملٍ واحدٍ لفئةٍ واحدةٍ هي الأظلم[1].

وهذه الأعمال هي مثل أن يقوم شخص بإقامة دعوى باطلة على آخر ويكتم شهادة الحق ويأتي بالمفتريات والأكاذيب ويمنع الحُضور في ساحة القضاء من ذكر الحقيقة. . فهي أجزاء متصلة لعمليةٍ

---

[1] يتعيّن على القارئ الكريم أن يفهم أن العالم النيلي لا يوجّهه هجومه هذا إلى العلماء بشكلٍ عام . وإنما إلى مؤسسي الطرح الاعتباطي في كلّ الأديان وهي فئة تظهر مع ظهور هذه الأديان دوماً، وهي المتكفلة بعملية التحريف الذي ينتشر بشكلٍ خفي .. ليقدّس أخيراً على أنه هو الدّين نفسه. ومن يتابع هؤلاء طبعاً فهو منهم! المراجع

واحدةٍ غايتها إلقاء المدّعى عليه في السجن والقائم بها هو نفس الشخص.

على أن عملية تكذيب النص قد توزّعت على أكثر من صورة ومن بينها المجاز والذي هو حسب التعريف خلاف الحقيقة، وفيه إيحاءٌ واضحٌ بأن المراد من النص ليس حقيقياً مما يؤدي إلى تكذيب النص موضوع البحث والنصوص المرتبطة به وهي الظاهرة السابعة.

الظاهرة السابعة: **دعوى المجاز:**
وقد عرّفوه على انه (ما أريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة) ـ المثل السائر ٥٨/١ أو (العدول باللفظ عما يوحيه أصل اللغة) ـ أسرار البلاغة/٣٦٥.
وأنواعه إثنا عشر نوعاً عند الرازي وزاد بعضهم أنواعاً فبلغت تسعة عشر نوعاً أو أكثر.
ثم انهم اختلفوا في المعنى وفي الأصل وفي الوضع. ومع ذلك فإنهم وضعوا التعريف وكأنهم فرغوا من الإشكالات الحاصلة في الأمور الثلاثة هذه. أما المعنى الذي هو الدلالة فقد أُختلِف فيه فقيل هو ذات الشيء المطلق عليه اللفظ اتفاقاً أي هو عين الأسد الحيوان في لفظ الأسد. وقيل هو معنىً مرتبطٌ باللفظ فقط ولذلك ينتقل إلى كل ما له نفس الصفة أي لكلّ أسد. وقيل هو إشارة رابطة بين المعنى الذهني للفظ وبين موضوع خارجي. .
ولا زال الاختلاف قائماً حتى بلغت نظريات المعنى التابعة لنظرية الوضع الاتفاقي من نحو عشر نظريات ـ انظر نايف خرما / مجلة المعرفة / العدد الخاص بعلم اللغة /
وقد بلغ الاعتباط أعلى مراحله في العشوائية والتخبط في موضوع المجاز وتمثّل ذلك في أكثر من مسألة. . فعلى سبيل المثال تلاحظ التناقضات الآتية:
التناقض الأول: إن التعريف متناقض في نفسه، إذ كيف يعلم انه انتقل أو عدل باللفظ من وضعه اللغوي

إلـى غيـر مـا وضـع لـه والخـلاف مسـتمر فـي الأصـل والوضع للآن؟.

فإن كان يعلم ذلك من الجملة مثل: جاء الأسد ويريد زيد وينقل دلالة الأسد من الحيوان إلـى الشجاع حسب هذا المدّعى فأن الدلالة هذه ليست من اللفظ، وإنما من كامل الجملة. والمعنى الجديد هو معنى الجملة لا معنـى اللفظ!.

بل يمكن القول أن المتكلم ثبّت المعنـى لكل لفظ فـي الجملة ومنه ظهر المعنى الجديد وألاّ فلماذا لم يقل جاء الشجاع. . بل إنما أراد وصف زيد بصفة الأسدية فلا عدول.

التناقض الثاني: وهو الأهم : ما أدراهم بهذا العدول إذا كانوا يقرّون أن اللفظ موضوعٌ للمعنى وضعاً؟. . إذ كيف ومن ومتى أُذن للمتكلم بتغيير عملية الوضع؟!. . إذ أن العدول معناه تواضعٌ جديدٌ لم يتّفق عليه بعد فلا يُفهم قطعاً. . وإن كان مفهوماً وهو مفهومٌ دوماً فإذن هو من جملة ما تمّ التواضع عليه فلا عدول لأنـه من جملة الاستعمال.

وغايتي من هذا التفصيل هو إبراز تنـاقض التعريـف الذي يدرك بأدنى تأمل وليس المقصود شرح الأمر كما هو عندنا في الحل القصدي.

التنـاقض الثالث: يمكنك أن ترى التنـاقض الفاضـح بين القولين: بين قولهم بعدم القدرة علـى كشف أصـل التواضع وبين قولهم بالعدول عن هذا الأصـل الغيـر مكتشف بعد وبناءِ تعريفٍ عليه. بل بلغ التنـاقض حداً

أن يفترض وجود واضع يحدّد المجازي عن الحقيقي أحياناً، بل وينصّ عليه. . بينما يتمّ إنكار وجود واضعٍ محددٍ تاريخياً لكل لفظ!! فاقرأ واعجب.

التناقض الرابع: إنهم في تعريف الحقيقي قالوا: كل كلمة أريد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع به التخاطب!

فانظر إلى الغفلة أو التغافل عن الموضوع الأصلي. . لأن البحث أصلا هو في دلالة الألفاظ مجردةً عن العبارات ونحن نعلم أن المجازات ليس جزء من المخاطبات. . فمن هو الذي يحدّد أن هذا أصل وهذا مجاز؟ وكيف يمكن التفريق بين النوعين وكلاهما من التخاطب؟

ونحن نريد هنا إبراز تناقضات السكاكي والرازي والبحراني ودي سوسير وعموم علماء اللغة حيث بنوا التعريف على التخاطب والوضع. فهم يعترفون من جهة أن المجاز خارج التخاطب حسب التعريف ولكن من جهة أخرى يحتاجون إلى تفسيره لأنه جزء من لغة الخاطب! فهل رأيت غفلة كهذه؟

إنّ تعاريف علم اللغة كلّها لا تتصف بأيّة صفةٍ علميةٍ أو منطقية، وهي تعاريف عشوائية فاقدة لأدنى حدٍّ من الأسس المنطقية لأي تعريف علمي. وقد أظهرنا تناقضاتها تفصيلياً في كلٍّ من كتاب الحل القصدي للغة وكتاب البحث الأصولي/ باب الألفاظ.

التناقض الخامس: إننا إذا تجاوزنا التعريف هذا إلى تحديداتهم للمجازي والحقيقي فسوف نلاحظ الثمرة

جليـة فـي تناقضـاتٍ أكبـر فـي تلـك التحديـدات. ذلـك لأن الغاية من تقسيم دلالـة الألفاظ إلى مجاز وحقيقة هو لفهم تلك الدلالة وبالتالي الاستعانة بها على فهم النصوص!.

. لكــن الحــل الاعتبــاطي يفاجئــك أنــه يحتــاج إلــى مرجّحـات وقـرائن لفهـم الفـرق بـين المجـاز والحقيقـة! وسـوف يأخـذ المرجحـات والقـرائن مـن الجملـة نفسـها وكأنـه بـدأ يتنكّـر للدلالـة المزعومـة آنفـاً ويقـرّ بوجـود المعنـى القصـدي. . ولـم يكتـف بهـذه المصيبة بـل أوكـل البـتّ بـالأمر إلـى إشـعارٍ آخـر وأجـلٍ غيـر مسـمىً عنـد عدم كفاية المرجحات[٣]!

وإنـي لأتسـاءل: مـا الـذي انتفعـت بـه الأمـة مـن هـذه العملية كلها؟

فإننا قبل الحل نفترض أننا كنّا متوقفين عن البتّ في الدلالـة وثابتين فـي موضـعنا! وكـلّ مـا فعلـه اللغـوي هـو انه أهدر وقتي الآخر وسلب تفكيري إذ تفحصـني جيداً فرآنـي محتـاراً فقـال بعـد إن أملـى علـيّ عـدّة كتـب فـي المجاز والحقيقـة: حسـناً أنـت محتـارٌ يـا ولـدي فـابق إذن محتاراً حتى يظهر مرجّح آخر تميّز بـه المجـازي مـن الحقيقي!

أما إذا افترضت أنني كنت أتحرك وهو الذي أوقفني فالمصيبة أعظم! وهـذا هـو واقـع الحـال والحـق الـذي لا ريـب فيـه. فـإن الخلـق يتفـاهمون والـذي أسـاء وأوقـف عملية التفاهم وأحدث الشكوك فيها فهو (علمـاء اللغـة).

---

٣ الرجاء قراءة كتـاب الحـلّ القصـدي فـي مواجهـة الاعتباطيـة فهنـاك تفصيلٌ أكثر.. المراجع

وقد اعترف رولان بارت بأن علم اللغة يبدأ بالتشكيك بالنص وينتهي إليه، وهي ملاحظة مهمة جداً.

هذه جملة من نصوصهم في الترجيح:

قال ميثم البحراني: (فإن كان الراجح من تلك المجازات هو مجاز الحقيقة الراجحة تعيّن الحمل عليه)!

وهذه هي الأخرى عبارة غريبة التركيب. . فإذا كانت راجحة عند المتلقي فما فائدة النصيحة التي يقدّمها له هذا اللغوي بأمره (تعيّن الحمل عليه)؟؟

ذلك أن اللغة أو العبارة اللغوية هي إشارة أصلاً بين طرفين فما الذي ادخل اللغوي بين طرفين يفهم كل منهما كيفية الحمل؟!.

وقالوا أيضاً: (وإن كان مجاز الحقيقة المرجوحة فيقع التعارض بينهما لاختصاص كل منهما بنوع ترجيح فلا يحمل على أحدهما إلى أن يظهر مرجّح آخر)!

يا سلام. . ما أجمل هذا الحل!!

كأنه يقول إذا كان يمكنكم التفاهم تعيّن ذلك التفاهم وإذا لم يمكن فإنه لا يمكن فانتظروا!!

ومثله كمن فسر الماء بعد الجهد بالماء!!

ونحن نوجّه لهم نفس الأسئلة السابقة ونزيد عليها: من أين يأتي المرجّح الآخر ونحن أمام نصٍّ نحتاج إلى فهم معناه؟!!.

إن الحل القصدي لا يرى مما قالوه شيئاً مذكوراً في عالم المعرفة لأن النص ومعناه شيء واحد. . وكل ما قالوه هو تمحّل وغرور.

نعم. . من يفهم يمكنه أن يشرح أي نص لمن لا يفهم بيد أن هذا الشرح قائمٌ على نفس النص ويكفي فيه أحياناً أن يقرأ بنبرةٍ معينةٍ ويتوقف حيث ينبغي التوقف فيفهم السامع. . ولا يشرح النص بتبديل ألفاظه بألفاظ أخرى، إلاّ إذا كانت تلك الألفاظ خارجة عن الترادف والمجاز بالمرة. وهي ذات علاقة بالمستوى العلمي لعمل الألفاظ وآلياتها فتكون من باب المثال والتطبيق الصغروي بشرط أن يدرك المتعلّم أنها من باب المثال كما لو سألك إنسان عن معنى (السائح) فقلت له: إذا سافرت إلى الكثير من البلدان لترى وتتعلّم وتتعرّف على الخلق وتكسب المعلومات فأنت سائح.

فهذا من باب المثال والأولى أن تأتِ بمثال آخر فتقول: إذا تأملت في كلّ ما قيل وما كتبه الناس وتأملت في هذا العالم وجاهدت في فهم ما يحيط بك فأنت سائح أيضا. فتكون بذلك قد أعطيت المفردة دلالة عامة من خلال الأمثلة التطبيقية المتعددة. لكن لو قلت أن السائح هو المسافر واكتفيت بذلك فالجواب خاطئ بالطبع ولا يفهم السامع المراد وهو جواب يسيء إلى اللغة والمفاهيم لأن السائح غير المسافر.

وعلماء اللغة لم يكتفوا بتدمير دلالة الألفاظ بالترادف وحده وإنما زعموا وجود أصل اصطلاحي موضوع له اللفظ لإخراجه عن عمومه وجعلوا الأكثر استعمالاً هو

الأصل في قانونٍ غريبٍ من نوعه، ثم لم يكتفوا بذلك فزعموا أن المتكلم ينتقل أو يعدل عن هذا الأصل بالمجاز! وفوق هذا كله لم يحلّوا مشكلة واحدة في اللغة!، بل كانوا بهذه الآراء هم مصدر المشاكل اللغوية وظهور الالتباسات في النصوص كافة.

قالوا: (وإذا تساوت الحقائق فأن اختلفت مجازاتها بالقرب والبعد منها حمل اللفظ على المجاز الأقرب).

وهذه عبارة فيها عدا ما ذكر آنفاً مشكلةً أخرى وهي نسبية القرب والبعد. فكلّ شخص إنما يفهم من المفردة ما يتبادر إلى ذهنه أولاً ولا يتبادر أولاً سوى الأكثر استعمالاً وهو متغيّرٌ ونسبيٌّ جداً بين الأحياء السكنية لمنطقةٍ واحدةٍ وله أمثلة لا تحصى بين المدينة والقرية والحي السكني والحي السكني المجاور، بل بين أرباب الأعمال المختلفة الذين لا يفصل بينهم سوى الطريق العام!!.

فكأنه جاء بقاعدةٍ محترمةٍ جداً ولا خلاف فيها حينما أوكل مهمة التساوي والاختلاف والقرب والبعد إلى نفس المفردات (تساوت الحقائق) ـ ثم يبني الفعل على مجهول الهوية (حُمل اللفظ). . وهكذا فلا تدري من هو الفاعل ومن هو الموكول إليه مهمة فهم المجاز عن الحقيقة!.

هذه نماذج من المجاز المزعوم:

١. الآيـة الشـريفة (ولمـن خـاف مقـام ربّـه جنتـان). قـالوا: والمـراد جنـة واحـدة وهـو مـن بـاب اللفـظ مثنـى والمعنى مفرد!

أقول: هذا رأيهم هم ولا علاقة له بـالنص القرآنـي. . وإذا تـمّ اعتمـاده. . فـإذن لا تبقـى أيّـة قيمـة للوضـع. . فلماذا وضع الواضع المثنـى والمفرد فـي اللغـة إذا كـان يجوز أن يجعل اللفظ مثنى والمعنى مفرد أو العكس؟

ثمّ أنه تعالى قال: (ذواتا أفنان فيها عينان تجريان. . فيهما من كل فاكهـةٍ زوجـان. ..) واستمر فـي التثنيـة فـي ثمانيـة آيـاتٍ لاحقـةٍ. . فهـل كـل تلـك الثنائيـات غيـر حقيقيـة وكلهـا بمعنى مفرد؟ فلماذا إذن يقول (فيهما. .)؟.

علـى أننـا لـو التزمنـا بـالنص القرآنـي لوجدناه يجمـع الجنات للشخص المفرد. ذلك لأن المجموع الفعلـي لهـا أربعة وليست جنة واحدة. وإذا جـاء بـالمفرد فـالمراد بـه جنة واحدة من تلك الأربعـة مرتبطـة بفعلٍ معيّنٍ. وهـذا جـزء ممـا نعنيـه بالنظـام القرآنـي لأنـه قـال: (ومـن دونـهمـا جنتان) فالمجموع أربعة.

ولـو أحصـينا أنـواع الجنـات فـي القـرآن لوجـدناها أربعة فعلاً وهي: جنات النعيم وجنات الفردوس وجنات المـأوى وجنـات عـدن. فالعـدد والأنـواع موجـودة فـي داخـل الـنص الكلـي وهـو مـا تقـوم عليـه فكـرة النظـام القرآني كنتيجة محتومة للحل القصدي للغة.

ب. قوله تعالى: (نسيا حوتهما). . قالوا: وهو مجاز لأن اللفظ بالمثنى والمعنى واحد وهو فتاه لأنه هو الناسي.

وهذا تخبّط عجيب. . لأنه حينما قال يوشع (ع): (أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت. .) - لا يلزم منه أنه وحده الناسي وإنما نسب الأمر لنفسه لأنه فتاه وهو المسؤول عن حمل الغداء، فهل يعقل أن يقول له موسى (ع): (آتنا غدائنا) وهو يعلم أن الغداء نساه عند الصخرة؟[٤] ولماذا لم يذكّره؟، لكنه إنما قد قال له: (ذلك ما كنّا نبغ ..).

إذن فموسى (ع) قد نسيَ بالفعل معه ولو لم ينس لذكّره، وبهذا النسيان علم موضع العبد الصالح الذي يبحث عنه.

وهكذا فلم يسيء المجاز إلى قصدية العبارة وحدها وإنما هدم أجزاءً أخرى من عناصر القصة لأن النسيان كان سبباً للوصول إلى العبد الصالح.

جـ. قوله تعالى: (ويقول الذين كفروا لست مرسلا). . حيث قالوا: والمراد الماضي فجاء بلفظ المضارع!! أي قال الذين كفروا!!.

أليس هذا عجيباً؟! وكأن الذين كفروا اختفوا جميعاً من سطح الكرة الأرضية!، بل يقولون بالمضارع ولا زالوا يقولون ويستمرون بهذا القول حتى داخل جهنّم. . فلماذا يغيّر المضارع ويزعم أن معناه بالماضي؟

---

[٤] إذا لم يكن موسى ناسٍ فهو يعلم إذن بنسيان الفتى للطعام فليس له إذن أن يطلب منه إيتاءه !!

ومرّةً أخرى نسأل ما فائدة التواضع اللغوي وما فائدة وجود الصيغ المتعددة للأفعال إذا كان يجوز تقدير غيرها من قبل المتلقي؟

واضحٌ أننا لو افترضنا أن الناس يفهمون اللغة بهذه الطريقة خلال المحاورات والكلام العام في الأماكن العامة لنشب بينهم نزاعٌ يؤدي حتماً إلى فنائهم ما دام كل شخصٍ قادراً على تحويل المفردات في صيغتها وترتيبها كما يشاء وحسب فهمه أو مراده لا حسب مراد المتكلم. وعندها ستفقد اللغة معاييرها الذاتية وتتحوّل إلى وسيلة للتنازع لا أداة للتفاهم.

د. قوله تعالى: (وجعل القمر فيهن نوراً). . . حيث قالوا: هو في سماء واحدة واللفظ جمع والمراد واحدة.

وفساده لا يخفى. . فما أدراهم أن نور القمر في سماء واحدة؟ بل علمياً فإن النور مستمر لأنه يسير بخطوط مستقيمة ولا يضعف مثل الموجات الصوتية ولكن لكبر المسافات لا تلاحظ العين انعكاسه. والحقيقة أن أيّة إضاءة في أي موضع تصل - ما لم يحجزها حاجز - إلى ابعد نقطة في الكون مهما كانت الإضاءة ضعيفة.

هذا كله إذا كان النور هو ما ندّعيه أو نزعم أننا نعرفه حيث لا نفرّق بينه وبين الضوء. . فكيف إذا كان النور مختلفاً عمّا نعتقد؟!. سيكون التقدير عندئذٍ نوعاً من التعسّف الذي لا مسوغ له.

نكتفي بهذه الأمثلة لكثرة المجازات وتنوّعها إذ توجد أمثلة أخرى لها في العديد من مؤلفات الحل القصدي للغة التي سوف نستعرضها بإيجاز في آخر المحاضرة.

على أن المجاز ما كان ليظهر لولا تعدد الدلالات أو المعاني للفظ الواحد الذي هو المشترك المعنوي أو اللفظي حسب اختلافهم في الاصطلاح والمهم أن المراد منه اشتراك معان متعددة في لفظ واحد.

معلومٌ أن هذا التصور هو نوع من الوهم وقد تتبّعنا كافة ما وقع بأيدينا من موارد بهذا الصدد فما وجدنا المعاني مشتركةً في لفظٍ واحدٍ. . بل هو محال في ذاته ما دامت للأصوات قيمة معنوية وللترتيب التسلسلي لها دلالةٌ محددة. . إنما سبب الوهم عندهم العبارات التي دخلت فيها تلكم الألفاظ فألقوا بمعاني الجمل على الألفاظ، ولما كانت المفردة تدخل أكثر من جملة وصورة للتركيب فمن الطبيعي أن تكون الجمل مختلفة في الدلالة الكلية.

انظر لو قلت لك مفردةً ما مثل (بيت) وأدخلتها في جمل مختلفة فأن النتائج ستكون مختلفة قطعاً مثل:

(زيد في بيته) ـ الدلالة هنا: أي في داره على تقديرهم.

(طاف زيد في البيت العتيق) ـ دلالة البيت هنا أصبحت الكعبة.

(نظّف زيد بيت الترباس) ـ دلالة البيت هنا انتقلت لتعني الموضع أي موضع الترباس. . وهكذا.

هذا ما يقوله الاعتباط اللغوي ويبدو مقبولاً جداً ولا إشكال فيه. فالبيت له هنا ثلاثة معان هي الدار والكعبة والموضع.

لكن الحلّ القصدي يُصرّ على أن هذا ظلمٌ فاحشٌ بحقّ اللغة وبحقّ كلّ متكلّم نريد احترام قوله.

إذ لو سلمنا معهم أن لفظ (البيت) تتحول دلالته إلى ألفاظ أخرى فلا مندوحة لهم من الاعتراف في نهاية المطاف بأن هذا التحوّل إنما حصل بسبب وجوده في جملٍ مختلفةٍ وألاّ فمن أين يعلم السامع أن لفظ (بيت) في الجملة هو الكعبة لولا مفردتي طاف (من الطواف) والعتيق؟. فهذان اللفظان في الجملة حدّدا موضوع البيت أي انطباق دلالته على موضوعها الخارجي - فكأن لمفردة (بيت) دلالة عامة في الذهن أولا. . وتقوم بقية المفردات في الجملة بتحديد انطباقها في الخارج على موضوعها مثلما تقوم هي في تحديد مواضيع بقية المفردات.

ذلك لأنك تفهم من لفظ (طاف) عملية الطواف الشرعي فلو أني أبدلت لفظ (بيت) بلفظ آخر لحصل لمفردة (طاف) ما حصل لمفردة (بيت) تماماً كما لو قلت: (طاف زيدٌ في رؤاه وأحلامه في عوالم من السعادة). . فقد تغيّر موضوع انطباق اللفظ (طاف). بيد أن الدلالات لم تتغيّر قط وإنما الذي تغيّر هو موضوع انطباقها على مصاديقها في الخارج فقط.

وهذا نفسه يؤكد لنا أن هناك تراكيب غير ممكنة ولا مقبولة ولا تؤدي إلى مفاهيم محددة ولا سبب لذلك

مطلقاً إلاّ لأنّ دلالـة اللفظ الأصـلية محدّدة. . بيد أنهـا مثل أي إشارة محددة بذاتها لذاتها ولذلك لا يمكنها قبول ما يعجبك من ألفاظ بديلة لها.

اعترفـوا والحـق يقـال بهـذا الأمـر حيـث قـالوا أن المعاني تظهر فـي المفردات بنسبة بعضـها إلـى بعض في الجملة أو التراكيب.

بيد أن الخطـأ هو فـي لفظ (تظهر). . لأن الصـحيح أنهـا تتحدّد بموضـوعاتها فقط، لأنـك إذا قلـت (تظهـر) فكيف تعلم أنها تظهر بمعنى كذا؟ لأن قولك بمعنـى كـذا هو نفسه خلاف البحث وأصله لأن كذا هو لفظ فكأنك تزعم أن اللفظ يتحول إلـى لفظ آخر وهو محـال، لأن المـتكلم إنمـا قصـد أن يقـول (البيـت العتيـق) ولا يقـول (الكعبـة) والآخـر قصـد أن يقـول (بيـت التربـاس) لا موضـع التربـاس وهكـذا. . لأن لفـظ (بيـت) لا يسـاوي لفظ (موضـع) مطلقاً والدليل علـى ذلك انك فـي بعض الجمـل التـي فيهـا موضـع لا يصـحّ أن تقـول (بيـت) أو العكس، إذ لا تقدر أن تقول لصـاحبك فـي الطريـق: أيـن موضعك؟. فأنه لا يفهم منه (أين بيتك)، بـل سيقول: ألا ترى موضعي. . ها أنذا أمامك!!.

ويبرز هنا سؤال واحد هو: كيف يمكننـا أن نوضّح المراد من اللفظ إذا كان الإتيان بلفظ آخر كمعنىً له هو بخلاف النظام اللغوي؟

معلـوم أن اللفـظ الآخـر لا يحـل محـل الأول، بـل السامع يفهم جيداً أن الشـارح لا يعنـي أن هذا هـو عـين

هذا وإنما شرحه هو محاولة للتقريب وإشارة إلى موضوع الانطباق.

لكن هل كل عملية من هذا النوع مفهومة بهذه الصورة؟

القاعدة القصدية تقول: انه إذا كان هناك عدد من المفردات وعبر عنها الشارح بلفظ واحد فأنه يجوز ذلك لأن الالتباس الحاصل سيكون ضعيفاً جداً.

وكذلك العكس إذا تمّ شرح المفردة الواحدة بعدد من المفردات في جملة طويلة توضّح الدلالة العامة.

وقد يكون في مواضع معينة استخدم فيها المعجم اللفظ في جمل متعددة لبيان هذه الدلالة العامة. . قد يكون ذلك قريباً أيضاً من العمل الصحيح. وكذلك إذا كان للشيء أكثر من اسم فإنك إذا جئت باسم أو صفة أخرى للشيء فإنك تشير إلى موضع الدلالة لا الدلالة ذاتها. وهذا واضح من الإشارة إلى الشخص باللقب أو الكنية مثلاً إذ لا يفهم السامع أن الاسم واللقب والكنية هي شيء واحد بالمفهوم اللغوي وإنما يفهم أن موضوعها متّحد لا غير، ولو كانت ذات مفهومٍ واحدٍ لغوياً لما وجدت حاجة إلى وضع اللقب والكنية أصلاً ولأُكتفيَ بالاسم ـ وهذا يدلنا بصورة أوضح على أن الأمر لو كان كذلك لما وجدت مرادفات الألفاظ أصلاً في أيّة لغة لأن الناس يميلون إلى اختصار اللغة لا إلى وضع أكثر من إشارة لغوية للشيء ذاته.

وحيث نرى أننا نضع أكثر من إشارة فأن السبب لا يكمن في عشوائية اختيارنا أو إطلاقنا لهذه الإشارات

وإنما لأن الموضوع قابلٌ للوصف والتحديد من جهات شتى.

إذن ليس المفهوم من البيت العتيق في المثال المذكور آنفاً هو المفهوم من الكعبة لغوياً. . كيف؟ وأنت تعلم أن لفظ (كعبة) لا يتضمّن أيّة إشارة إلى لفظ (بيت) ولا إلى عتق هذا البيت؟. . ثمّ أن هذا تساهلٌ في تحديد الموضوع وتقريبٌ فقط لأن الكعبة في داخل البيت والبيت أوسع منها فعلاً في واقع الأمر .

كذلك الأمر في اللفظين (بيت) و(دار) لأن البيت والدار كلفظين مختلفان في المفهوم، وكذلك لفظي (المنزل) و(المسكن). وقد أوضحنا الاستخدام القرآني الدقيق والصارم جداً لكلٍ منهما في موضعه من كتاب النظام القرآني.

وقول القائل (بيت الترباس) فإنه لا يعني مطلقاً أنه موضع الترباس لأن موضع الترباس هو موضعه الذاتي من الفراغ بمعنى أنه إذا خرج من بيت الترباس أصبح موضعه في خارج هذا البيت. فإذا ساويت بين الموضع والبيت فكأنك لم تشر مطلقاً إلى الحجرة التي يعنيها من أطلق التسمية.

أن الخلق يطلقون الأسامي وفق روح اللغة بصورة دقيقة جداً بالسليقة لا بسبب أي نوع من تعاليم اللغويين، بل العكس هو الصحيح. . فلو سار الخلق وفق تعاليم اللغويين ولن يفعلوا لفسدت اللغات تماماً.

أقول: لن يفعلوا لأن القوّة الكامنة في اللغة أي قصدية المعنى في اللغة هو من العمق والقوة بحيث لا

يوجد من هو قادر على تدميرها بأي تنظير. وكل ما يفعله اللغويون وعلماء اللغة هو أنهم يفهِّمون النصوص لأنفسهم خارج المقاييس والمعايير الذاتية للغة فهذا شأنهم وحدهم، لا يضرّون فيه سوى أنفسهم ومن يتعلّم منهم ويسير في فهم النصوص وفق طرائقهم.

ومن الواضح أنهم إذ يقفون في مواجهة المعايير الذاتية للغة فإنهم لا بدّ أن يقعوا في حرجٍ من تفسير أو تخريج التراكيب والعبارات ولذلك لا بدّ لهم من إجراء التقديرات المتنوعة كالمجاز والتقديم والتأخير والظواهر المار ذكرها قبل قليل أو ادّعاء الزيادة في الألفاظ أو تقدير المحذوفات.

وهذا ليس من باب إجراء النقد والتقييم على العبارات فإني لا أقصده مطلقاً. . إذ المعلوم أن الناس يخطئون أحياناً في التعبير أو يتوهمون، وإذا كان الموضوع واضحاً للمتلقي ويعلم المراد منه فإنه يقدر على إجراء تقدير للعبارة التي أعيت المتكلم ولم يقدر على بلوغها!.

كلاّ ثمّ كلاّ. . لأنهم لم يقوموا بالتصحيح مطلقاً، بل بتفسير ما هو صحيح. ولذلك وتجنّباً لدعوى من يدعي ذلك فإنّنا اقتصرنا في الحلّ القصدي وأمثلته على النصّ القرآني الذي يقوم بتوجيه ضرباتٍ موجعةٍ للحلول الاعتباطية العشوائية لأنهم سواء أكانوا كفاراً أو مؤمنين قد أقرّوا بأن هذا النص يمثّل الحالة العليا للتركيب اللغوي. وبالنسبة لمن يؤمن أنه كلام الله

فسيكون عليه وبالاً وسيكون الناتج أعظم وضوحاً، إذ لا معنى لأن يقوم بإجراء التصحيح للخالق تعالى**!**.

وتلك هي الظاهرة الثامنة التي جرى فيها تقدير محذوفٍ كانت نتيجته الوحيدة هي التصحيح وإن لم يصرّحوا به وبالتالي حدث تغييرٌ شاملٌ وقلبٌ كاملٌ لمعاني العبارات.

الظاهرة الثامنة: تقدير المحذوفات:

والأمثلة على هذه الظاهرة كثيرة جداً على طول القرآن الكريم. وهذه نماذج منها:

النموذج الأول: قوله تعالى: (الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون)

فقد زعم الاعتباط وجود صفة محذوفة تقديرها (الواضح) بعد لفظ (الحق) أي الآن جئت بالحق الواضح ولذلك ذبحوها**!**. . إذن أصبح كلّ كلام موسى (ع) السابق في الآيات التي تقدّمت هذه الآية والذي هو في وصف البقرة. . أصبح غير واضح**!!**.

وهذا بالعكس تماماً من مراد القرآن، بل من المراد الكلي لكامل القصة أصلاً**!**.

لأن المراد من القصة أصلاً أن الأمر كان واضحاً من أول خطوة ولكن أنانيتهم وبخلهم ورّطهم فتشدّدوا كذباً وزوراً وكلما تشدّدوا تشدّد الله تعالى عليهم حتى حصرها في بقرةٍ لغلامٍ يتيمٍ علِم قصّتهم وهو على خلافٍ معهم فلم يسلّمها لهم إلاّ بوزنها ذهباً**!!**.

وقول النبي (ص) وعلي (ع) مشهورٌ **(لو ذبحوا أيّة بقرة من أول الأمر لأجزأتهم! ولكن تشدّدوا فشدّد الله عليهم)** ـ ذُكر هذا النص في جملة من المرويات المعروفة.

بينما الحل الاعتباطي يبرّر العمل لهم فأسقط الحلّ كل العبرة من القصة وكلّ غاياتها ولم يكتف بذلك، بل أصبح الله تعالى ونبيه موسى (ع) يتلاعبان بمشاعر الخلق ويفعلان أفعالاً غير مبررة وإن القوم أكثر عقلانية من الله تعالى وموسى (ع)!!!.

نعم. . فهذه كلها نتائج محتومة لإضافة مفردة (واضح) بعد لفظ (الحق) في السياق. والمعلوم أنه لا يوجد حقٌّ واضحٌ وحقٌّ غير واضحٍ، فهذا التقسيم عجيبٌ وكأنه يصدر عن لجنة خاصة برئاسة السامري نفسه لا علماء لغة مسلمين. ومن هنا ضربوا بالمرويات عرض الحائط لمخالفتها لطرائقهم اللغوية.

فإن قلت: ما معنى قولهم (الآن جئت بالحق)؟. . فالجواب أنه اعترافٌ قسريٌّ، وإنما أضافوا مفردة (الآن) لتبرير مماطلتهم وتسويفهم لا غير، وهي نفسها مفردة تدلّ على الاعتراف القسري في نهاية الأمر. . لا لأن الأمر أصبح واضحاً هذه المرة. .

النموذج الثاني: قوله تعالى: (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلاّ دعاءً ونداءً. .)

واضحٌ جداً أن الله يريد ضرب مثلٍ للذين كفروا!. . ما هو مثل الذين كفروا؟. . كمثل الذي ينعق بما لا يسمع. فما هو المنعوق به إذن؟ لا بدّ أن يبحث عنه في

القرآن وهم قادتهم من طواغيت أو أوثان أو أصنام!. . والأصنام لا تسمع فيبقى الأوثان والطواغيت، وهؤلاء يسمعون نداءً ودعاءً ولكن لا يجيبون عليه! إذ لو قالوا لهم (أهلكنا الجوع فأنزلوا الغيث والمطر) فلا يقدرون على إجابة هذا الطلب. ولو قالوا لهم (أهلكنا القحط فأخرجوا بركات السماء والأرض) فلا يقدرون أيضاً. وإذا أوقعوهم في الفتن لا ينقذونهم منها. . وهذا هو ديدن الطغاة في كلّ التاريخ.

فما الذي جاء بالنبي محمد (ص) هنا؟!!. . حيث قالوا: هناك تقدير محذوف هو لفظ (داعي) أي مثل داعي الذين كفروا هو كمثل الذي ينعق بما لا يسمع!، وأصبح المثل مضروباً للنبي (ص) بفضل الاعتباط ولم يستحوا من الله تعالى ولا من أنفسهم حيث وصفوا النبي (ص) بأنه هو الذي ينعق!! وإنما تنعق الغربان أمثالهم بأسيادهم.

فالنبي (ص) لا يدعوا الكفار أصلاً وإنما ينذرهم، ودعوته خاصة بمن حدّده القرآن الكريم وهو (من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب. .) ـ ذلك لأن الذين كفروا لا يؤمنون قط كما قال في نفس الموضع: (أن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون. إنما تنذر من أتّبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب. .).

ويظهر الحل الاعتباطي في تقديره هذا وكأنه يريد أن يدافع عن الذين كفروا ويلقي باللائمة على النبي (ص) ويتّهمه بالجهل حيث ينعق بما لا يسمع، فأصبح

بفضل هذا التقدير لا يختلف بشيء (حاشاه الله) عن من ينعق بالأوثان من المشركين.

وبالطبع فحينما يتكرّر مثل هذا الناتج في مئات الآيات فإننا بأزاء دينٍ آخرٍ لا صلة له مطلقاً بالنص القرآني ولا بدين محمد (ص).

والناتج نفسه ينطبق على النقد الأدبي والروائي. . فكم من متعسّفٍ ظالمٍ عُلِّيَ مقامه في عالم الأدب والرواية؟ وكم من مبدعٍ غمطوا حقّه حتى ضاع اسمه من عالم المبدعين؟. . وكل هذا بسبب فساد المناهج النقدية التي طريقتها الوحيدة هي تفكيك العبارة وإعادة بنائها مجدداً من خلال التقديرات المختلفة أو الحذف أو غيرها من الظواهر المارة آنفاً.

الظاهرة التاسعة: وضع القواعد

إننا لو لاحظنا الصلة بين علم اللغة العام من جهة وعلوم النحو والصرف والبلاغة من جهة أخرى لرأينا حالةً مضحكةً مبكيةً في آنٍ واحدٍ!!.

فعلم اللغة العام يؤكد أن اللغة اعتباطية أو جزافية الدلالة.

وأكّد هذا الأمر على أنها اتفاقية لا موقوفة كلّ علماء اللغة الكبار والأصوليون وعلماء الدلالة العرب والأوربيون من الجرجاني إلى آخر علماء التفكيك في المرحلة الحديثة أو المدارس الأصولية في الإسلام، وهذا يعني أنها لا تخضع لأيّة قواعد منطقية.

وفي نفس الوقت يبحثون عن قواعد لها. . فلو تجاوزنا قواعد النحو والصرف وسلّمنا جدلاً أنهم

يعنون به عدم خضوع اللغة بشكلٍ عام في علم اللغة العام. . فتأتي قواعد البلاغة والنقد لتكذّب هذا الفرض وتشير إلى تناقضهم العجيب. وقد أشرنا في مواضع أخرى إلى أن دي سوسير ومثلما فعل الجرجاني تماماً قال بالحرف الواحد: (إن اللغة لا تمتلك أي أساس منطقي ولذلك فهي لا تخضع لأيّة قواعد. . .)، بينما هو في تأسيس علم اللغة العام الذي ادّعى أنه هو الذي وضع خطوطه العريضة إنّما يقوم في الواقع بعملٍ مناقضٍ لأنه يحاول إخضاع اللغة لقواعد معيّنة أشار إليها في كتابه[١].

أقول: إن النحو والبلاغة والصرف والمحاولات المستمرة لوضع قواعد لها على كافة المستويات، إنما تدلّ دلالةً قاطعةً على فساد المبدأ الاعتباطي وأصول علم اللغة لأن الشعور الوجداني والحسّي والذوقي بإمكانية إخضاع اللغة للقواعد هو أقوى من التنظير السابق على ذلك والمتمثّل في اعتباطية اللغة.

لا بدّ لهم من الإقرار بإحدى القضيتين: إما الإقرار بأن اللغة لا تخضع للقواعد وبالتالي فهو اعتراف بأن كلّ ما وضعوه من قواعد للغة هو أشياء لا قيمة علمية لها، أو الإقرار بأن اللغة تخضع للقواعد وبالتالي فإن اللغة ليست جزافية.

وعلى ذلك يتوجب إعادة صياغة نظرية لعلم اللغة العام أولاً قائمة على القصدية ثم انتزاع القواعد من تلك

---

[١] راجع القسم الأول من الجزء الأول من كتاب اللغة الموحدة للمؤلف رحمه الله.

النظريـة ووفـق الاسـتعمال اللغـوي الكلـي لا خصوصـاً الكلام ولا خصوصاً النصوص الكتابية.

إن ما يؤكد صـحة مـا نقولـه الآن هـو الأسـاليب غيـر المنطقية فـي عمليـة نقض القواعد فـي البحـوث اللغويـة القائمة على نظرية الاتفاق بشكلٍ عام. فمن السـهل جداً أن يـنقض المـرء أيّـة قاعـدة بـأي شـاهد جديـد أو روايـة مختلفة لنفس الشاهد الشعري أو الأدبي عموماً، وهو ما حدث بين البصرة والكوفة والشام.

والـى الآن لـم تثبـت أيّـة قواعـد. . والمختلـف فيـه هـو أكثر بكثير من المتّفق عليه بين تلك المدارس.

ولا يوجـد سـببٌ لهـذا إلاّ فـي كـون القواعـد نفسـها اعتباطيـة لأنهـا تتنـاقض مـع المبـدأ العـام للغـة ولـذلك تنقضها الشواهد بكلّ يسر.

وطـرائقهم فـي ردّ بعضـهم علـى بعـض أغـرب! إذ يقومـون بتقـديرٍ جديـدٍ للشـاهد للـردّ علـى ادّعـاء الخصوم!!. فإذا أمكن التقدير. . فلمـاذا يُـؤتـى بالشـاهد؟. وهذا السؤال الوجيه كنّا قد قدّمناه مراراً. . ولم يقم للآن أي عـالمٍ لغـوي بـالردّ عليـه ولا يمكنـه الـرد عليـه إلاّ بالاعتراف بإحدى القضيتين الآنفتين.

<u>الظـاهرة العاشـرة</u>: العشـوائية فـي تقـدير عائديـة الضمائر.

قـد يكـون قولنـا (العشـوائية) لتخفيـف الأمـر علـى الـبعض وألاّ فـإن النزعـة الذاتيـة والفهـم المسـبق للـنص هو الذي يتحكّم في الناقد، فهو لا يعيد الضمير إلى غير

مرجعه إلاّ عندما يزعجه الناتج من إعادته إلى مرجعه الذي يحتّمه النصّ الكامل كنظام لغويٍّ. وأمثلته كثيرةٌ جداً قد تأتي في الكتاب الثاني للنظام القرآني المسمّى (مدخل إلى نظام المجموعات وأنظمة عائدية الضمائر)، وسوف أذكر له مثالاً من غير تصريح بالبديل أي المرجع لأنه لا زال يزعج بعض السامعين:

قوله تعالى:

(وإذا تُتْلى عليهم آياتُنا بيناتٍ قال الذين لا يرجون لقائنا أئت بقرآنٍ غير هذا أو بدّله قل ما يكونُ لي أن أبدّله من تلقاءِ نفسي، إنْ أتَّبع ما يوحى إليَّ، إني أخافُ إنْ عصيتُ ربّي عذابَ يومٍ عظيم)

يزعم الاعتباط إن (بدلّه) أي بدّل القرآن، فالضمير يرجع إليه. وهذا من أغرب ما فعله الاعتباط بلا حياء ولا أخشى من اللائمة في هذا التعبير.

ذلك لأنه تعالى حينما قال على لسانهم (أئتِ بقرآن غير هذا) فمعناه بدّل القرآن. . فكيف يعيدون نفس المطلب ويقولون (بدِّله)؟ ذلك أن (أو) تفيد التخيير، فالعاقل لا يقول (أعطني قلماً غير هذا أو بدّله!)، إذ لا داعي لجملة (أو بدّله) إذا كان يقصد نفس القلم من حيث أنه إذا أعطاه غيره فقد تمّ البديل.

من الواضح جداً أن اللفظ (بدّله) يعود إلى شيءٍ آخرٍ هو موضوعٌ هامٌّ في النص نفسه يؤكّد عليه القرآن. وبهذا يصحّ التخيير فيقولون إمّا أن تأتي بقرآنٍ غير هذا لا يذكر الموضوع الفلاني أو تبدّل الموضوع نفسه، كأن يقول النبي (ص): ليس المقصود به كذا، بل كذا، أي أنهم يطلبون منه أن يمارس عملية التحريف

بنفسه، فأجاب عنه بالقول: (قل ما يكون لي أن أبدّله من تلقاء نفسي إنْ أتّبع ما يوحى إلي).

ولم يجب على الخيار الأول: (أئت بقرآنٍ غير هذا) لأنه محال، وإنما ذكروه للتمويه في التخيير لأن مهمته (ص) هي التبليغ بما يوحى إليه. . فمن أين يأت بقرآن غيره. . وهي إشارة منهم إلى أنّه يتقوّله كأنهم يقولون: (تقوّل غيره أو قل ليس موضوعه كذا). فالمرجع عندهم في هذا الضمير معلوم جداً ويعرفونه كما يعرفون أبنائهم.

وبالطبع فحينما فشلت المحاولة جرى تحويل الضمير لنفس السبب. فالنص بقيّ كما هو ولم يأت بغيره ولا استطاعوا أن يأتوا بغيره ولكنهم بدّلوا عائدية الضمير فكأنهم بدّلوا ذلك الشيء فعلياً بعد النبي (ص).

ولن أذكر هنا ما هو ذلك الشيء بل أطالب علماء اللغة بإجابةٍ عن هذا الإشكال. . لأن من يؤمن بهذا الكلام فإنه يجد مرجع الضمير في كامل النص القرآني من خلال الاقتران اللفظي.

والسكوت على هذا الإشكال هو سكوتٌ على الباطل. . فنحن هنا لا ندافع عن القرآن لأن القرآن ليس بحاجةٍ إلى دفاعنا أو دفاع أحد غيرنا. . فهو قد أنزل العقاب الصارم بالأمة بيد أنهم لا يشعرون.

ذلك أنه رحمة للعالمين ومن الضرورات اللازمة لهذه الرحمة وحدة الأمة وعلوّ شأنها وطول الأعمار وزيادة الأرزاق وزوال الأمراض كافة وانحسار الظلم كلّه. . وهذا لم يحدث، بل حدث ما هو عكسه. . فهذا

عقابٌ عامٌّ لأن النصّ لا يفتح رحمته إلاّ بمفاتحِه هو. . وقد انغلق تماماً وتصوراتكم عن عملكم في خدمة النصّ طوال قرون هو وهمٌ يكّذبه القرآن الكريم نفسه لأنه يقول:

(ولو أن أهل القرى آمنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذّبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون) ـ الأعراف ٩٦.

فماذا تقولون. . هل آمنتم واتّقيتم؟

ولا تنفع هنا الردود الخاطئة لإبطال هذا الناتج من قبيل قلّة عدد العلماء والمؤمنين نسبةً إلى الجُهّال. . فالله تعالى يعلم أن أهل الحقّ هم دوماً قلّة ومع ذلك فقد وعدهم باستخلافهم في الأرض وتمكينهم وتوريثهم الأرض وإهلاك عدوّهم. فالمأزق الآن هو في نفس هذه القلّة لأنهم أصبحوا من الذين قال فيهم:

(الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) الكهف ١٠٤

الظاهرة الحادية عشر: تغيير الحركات:

لا أقول الحركات الإعرابية على النهايات التي تحوِّل المجرور إلى منصوب أو العكس لغايةٍ في نفس المفسّر والنحوي والمنتشرة كثيراً في التفاسير وكتب الفقه واللغة كما في (وأرجلكم) لكي يكون معطوفاً بالقوّة القاهرة على (اغسلوا) بالرغم من تقدّم فعلٍ جديدٍ هو (امسحوا) على لفظ (أرجلكم). ففي هذا المثال يتحوّل القرآن من كتاب مبين إلى شيء غريب عن كافة الأنظمة اللغوية وغيرها. . إذ كيف يتمّ عطف

مفعول لفعلٍ لاحقٍ إلى مفعول لفعلٍ سابقٍ؟. . إذ لو قال الآمر للمأمور: (اقتل زيداً ومالكً وسلّم على سعدٍ وسعيدٍ) فاللغوي يزعم انه يجوز أن يقول (وسعيداً) منصوباً تابعاً مفعولاً للفعل (أقتل) لا مجروراً بـ (على) واسطة الفعل (سلّم).

ومن المعلوم أن كل سامع يفهم أن (سعيدٍ) معطوف على (سعدٍ) وينبغي السلام عليه وفق هذه الجملة ولا يمكن جعله منصوباً مطلقاً إلاّ إذا أراد المفسّر أن يقتل (سعيداً) بأيّة صورة مع (زيد) و(مالك)**!**، وهذا هو عين ما حدث لآية الوضوء:

(يا أيها الذين آمنوا إذا قُمتُم للصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ..)

ثم جاءت جملة جديدة وفعل آخر فقال:

(وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين)

فاختار المفسّرون (وأرجِلكم) المخفوضة بالباء ونصبوها لتكون معطوفةً على لفظ (وجوهكم) في الجملة الأولى**!!**

لماذا؟

لأن المفسّر يريد تأييد مذهبه بأيّة صورة والقائل بجواز أو وجوب غسل الرجلين. . فتصوّر مدى التزوير والتحريف المخالف لأنظمة الكلام.

وقد حدثت مثل هذه العملية لعشرات الآيات في كافة الشؤون الفلسفية والفكرية والعقائدية المحضة وفي بعض العبارات والمناسك وعند كافة المذاهب بلا استثناء.

ويـزعم الـبعض أن الحـلّ القصـدي يهـاجم السـلف والأصوليين والنحويين ويقسو عليهم!

نعم. . يقسو. . ولكن بلا تفريق. . وهذا هو مصدر قوّته، لأنه يدافع عن قصدية اللغة لا عن مذهبٍ محدّدٍ.

أنتم تحسبون الأمر هيّناً. . وليس هو بالهيّن، ذلك لأنه إن كان المرء لا يؤمن بالدِّين فالأمر ليس بهيّنٍ لأن عملية التخريب للبنية اللغوية نوعٌ من الظلم بحقّ المتكلّم وتعميمها في الفكر هو تعميم للظلم، وأما إذا كان المرء متديناً فالمصيبة أعظم.

يقول الإمام جعفر الصادق (ع) في إجابةٍ على سؤال رجلٍ يتعجّب من إدخال قوم يؤمنون بالله ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويحجّون ويتصدّقون.. إلى النار!. . يقول (ع):

(إن الأمر على الله أهون مما تظنّ!)

ثمّ ضرب مثالاً لذلك هو ذاته آية الوضوء، إذ قال ما معناه إن هذه الحركة في اللفظ تؤدي إلى وجوب الغسل بينما الأمر الإلهي هو المسح فيبطل وضوء المكلّف وبه تبطل صلاته ثمّ إذا بطلت صلاته لم يقبل له أي عمل آخر فيلقى في جهنّم!

ولله المشيئة ما دام العمل مرتبطاً بالنية، فليست صلاته بنية طاعة الله، بل طاعة أرباب المذهب الذي يدين به.

إن هذه الإجابة تتضمّن فكرة هامة جداً تعيدنا إلى بحث الذاتي والموضوعي!. . لأن إلقاءه في جهنّم ليس

بسبب هذا الفعل وحده، بل لأنه ينبئ عن كامل أخلاقية ذلك المرء.

إن إبليس لُعن لأنه لم يسجد لآدم وزعم أنه لا يسجد إلاّ لربّ العالمين. ولكن هذه المغالطة منه هي مغالطة كلّ شخصٍ يعبد ذاته ولا يعبد الله، لأنه يريد إشراك نفسه في أي حكم إلهي مع الادّعاء الكاذب أنه ينفّذ الحكم الإلهي.

إذن فالشخص الذي يرفض أي حكم إلهي ولو كان صغيراً يُلقى في جهنّم بحقٍّ واستحقاقٍ تامٍ لا بسبب هذا الفعل عينه، بل لأن هذا الفعل ينبئ عن حقيقة كل أفعاله الأخرى. وقد جمع الإمام الصادق (ع) هذه الفكرة عن التوحيد المحض في عبارةٍ صغيرةٍ أنبّه كافة العلماء والفلاسفة والمتكلمين والشرّاح إلى أهميتها الاستثنائية وهي قوله (ع):

(إن الله يريد أن يعبد من حيث يريد هو لا من حيث يريد الخلق)

ذلك لأنه إن أجاز إرادتهم لم يبق أي فرق بينه وبينهم بل هو محال في ذاته.

ومن هنا فإن الالتزام بالدلالة الفعلية للنصّ وعدم السماح بتأويلها على أيّة وجه وتقدير العبارات بطريقةٍ أخرى هو الأسلوب الوحيد للخلاص من الشرك والكفر والسير في طريق التوحيد.

معلومٌ أن كل شخص منّا يقبل من الشخص الآخر بعض الأفكار ويرفض البعض الآخر ولذلك نتحاور دوماً . ونتخاصم ونختلف!!

فإذا كان النصّ الإلهي يخضع لنفس المستوى من التعامل: أي أني أقبله مرّة كما هو وإذا لم يعجبني المعنى أقوم بتأويله ومعنى ذلك أني أرفض المعنى. . فقد جعلت الله تعالى على قدم المساواة في التعامل مثل أي مخلوق.

إن علم اللغة أيّها السادة يؤكّد على فكرة (محاورة النصّ مع غياب الكاتب) وهي عبارة مبثوثة في كل طروحات النقد الحديث وهي ناتج حتمي لعلم اللغة التقليدي.

إن هذه العبارة أيّها السادة من أبشع أنواع الظلم بحقّ المتكلّم مهما كان المتكلّم! لأنه مع غيابه فسيقدّر الناقد أو المتلقي عباراته بغير حقّ تقديراً آخراً ويزعم أنه عنى هذا وهو لم يعنه ولم يقصده فهو يكذب على المتكلّم!.

فلا بدّ من بقاء العبارة نفسها بدلالتها ولا حوار معها، بل على الناقد إن كان صادقاً أن يحاوره في المعنى المتحصّل ولا يكذب عليه فيردّ عليه إن شاء. . أي يحاور المعنى والدلالة ولا يحاور النصّ. فالنص شيء جامد لا يُحاور ومحاورته لا تعني سوى تهديم بنيته الذاتية.

ولو فعل الآثاري ما يفعله اللغوي لما استخرج أي شيء عن تاريخ الأقوام الماضية لأنه سوف يحاول ترتيب وضع اللقى والآثار وطبيعتها ترتيباً جديداً، بينما الآثاريون يقومون بالعكس من ذلك وهو صنع قوالب من الجبس على الموقع ونقلها إلى المتحف بنفس

صورتها التي وجدت عليها تحت الأرض لأنها أثر له حرمته الخاصة.

وإذن فستدرك مدى الظلم الذي يفعله الناقد حينما يحاور النصّ الإلهي!!

فكأنه لم يكفه الكذب على الخلق فيعمد إلى الكذب على الله تعالى. . ولذلك وردت الآيات المبدوءة بالسؤال (ومن أظلم. .) وهي ستة عشر آية. . وردت كلها في الذين قاموا بتأويل النصّ الإلهي.

لا حوار مع كلام الله، بل هو التدبّر والتأمل فقط!

لا حوار مع الله لأن الله هو الآمر غير المأمور!

لا حوار مع الله لأن الله لا شريك له ولا وزير ولا مشير ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون. .

لا حوار مع الله لأن الله هو الإله المطلق الحق. .

لا حوار مع الله، بل الإذعان والطاعة والتسليم. .

ولا إسلام إلاّ بهذا التسليم. .

لا دين ولا إسلام قط إلاّ مع الأيمان المطلق بأن الله لا يمكن محاورته أو الردّ عليه وأخذ ما يعجبك وترك ما لا يعجبك!

وفي هذا فإني لا أدافع عن الدّين بقدر ما أحاول إظهار حقيقته للمتدينين.

أم تحسبون أنكم تدخلون جنةً فيها كلّ ما لذّ وطاب خالدين لا تموتون تخدمكم كلّ قوى السماء والأرض لسواد عيونكم مجاناً!!.

أو أنّكم تدخلونها لأنكم أقمتم بعض الصلوات والمناسك التي رجعت فوائدها وعوائدها كاملةً عليكم في الدنيا؟

هيهات.. لن تدخلوا الجنة حتى تنتزعوا من صدوركم كلّ كبر وكلَّ موقفٍ مسبقٍ وكلَّ مشاركةٍ في الحكم مع الله!

لن تدخلوا الجنة حتى ترتجفوا ذعراً وتبلو طويلاً خوفاً من أن تكونوا في داخل أنفسكم كرهتم بعض ما أنزل الله أو غيّرتم ولو بغير قصد بعض أقواله!.

إنه امتحان عسير وصعب جداً! لأن النص الإلهي لا يلزم منه عدم محاورته كنصٍّ فقط، بل يلزم التسليم بالدلالة وعدم محاورة الدلالة نفسها بعد تحصيلها!

بل الإسلام كمعنىً للدين السماوي لا يرتبط بالشريعة المحمدية على صاحبها الصلاة والسلام، بل الإسلام هو الدّين الوحيد الذي عليه كلّ الرسل والأنبياء، وكلّهم قال في القرآن أنه من المسلمين من آدم (ع) إلى عيسى (ع). وهو (أي الإسلام) مشتق من هذه الفكرة حيث نسبه الإمام علي (ع) في حديث مشهور في النهج (نهج البلاغة) إلى التسليم بأمر الله بلا رأي مقابل يذكره المكلّف وهو ما بدأه بقوله (**لأنسبنّ الإسلام نسبة لم ينسبها أحد قبلي ولا بعدي. . .**) إلى آخر قوله الذي انتهى بالتسليم والخضوع.

فالعجب إذن من قول بعض القرّاء ودفاعهم عن الاعتباط حيث انتقدوا كتابنا (النظام القرآني). . إذ قالوا أن المؤلف يتحامل على العلماء ويقسو في نقدهم!.

أقول: عجيب جداً. . لأن هؤلاء لم يقرؤوا القرآن وإن قرؤوه فلا يدرون ماذا يقول الله تعالى ما داموا يدورون في حلبة هؤلاء العلماء. فالمؤلف يرى أنه لم يقل عشر معشار ما ينبغي قوله في حقّ هؤلاء حسب ما ورد في النص القرآني نفسه في مئات الآيات الصريحة بذلك عدا ما ورد في السنة المطهرة.

قال تعالى: (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمونك في ما شجر بينهم ثم لا يجدوا غضاضةً في ما قضيت ويسلّموا تسليما)

لا يكفي إذن أن يقبل بالحكم الإلهي ولا يردّ عليه وحسب، بل لا يجد في نفسه غضاضةً من هذا الحكم. فأين هذا من عملية المشاركة الفعلية بالحكم من خلال طرائق اللغة؟ بل بلغ الحدّ أن الملازمة العقلية عند الأصوليين للإمامية والقياس عند الأصوليين السنة درجةً تسمح لهم بإصدار الحكم الشرعي فيما لا نصّ فيه مع الاعتراف بغياب النص. فهل هناك شيء أوضح من هذا في المشاركة في الحكم؟

ثمّ إن هذا مخالف لعشرات النصوص القرآنية والنبوية في تمامية الدِّين وأن لا شيء من الحوادث إلى قيام الساعة لم يكن فيه نص وهو في قوله تعالى:

(ما فرّطنا في الكتاب من شيء)

وقوله:

(ونزّلنا الكتاب تبياناً لكل شيء)

فالأساس نفسه خاطئ ومخالف للشريعة لأنه لا وجود لشيء لم يرد فيه نص!.

فلم يراجعوا أنفسهم ويقولوا: قد قال الله إن لكلّ شيء نصّ وقال الأئمة (ع): ما يكون من شيء إلى قيام

الساعة مما يحتاج إليه الخلق إلاّ وفيه حكم الله. . فما بالنا لا نعثر على النص؟

لم يقولوا هذا لأنه سيقودهم للقصدية مرغمين.

يجب أن يتغيّر موضوع البحث من كيفية الحكم في ما لا نصّ فيه إلى موضوع آخر هو لماذا لا نعثر على النص لبعض الحوادث!

ولن يغيّروا الموضوع حتى يأتي الله بأمره! ذلك لأن التأسيس اللغوي هذا لم تكن له غاية أصلاً إلاّ تغييب النص أو دلالته أو كليهما فافهم وتأمل.

وهذا هو جوابي على السؤال المتكرّر الآتي من النجف الأشرف وغيرها بصيغٍ مختلفةٍ كلّ يوم: إذا ألغيتَ هذا فأين البديل وإذا ألغيتً ذاك فأين البديل؟!.

إن جوابي هو:

ليس من واجب المحذر من خطأ فعلٍ معين أن يأتي بالبديل! فلو ركب المتوهم قطار البصرة من بغداد وهو يروم الذهاب إلى الصحراء الغربية فعليَّ واجبٌ واحدٌ فقط هو أن انصحه أن هذا القطار ذاهب إلى البصرة لن يوصله إلى الصحراء الغربية!.

ولكن إذا قال: أين البديل فإني أريد قطاراً يوصلني إلى الصحراء الغربية وقلت له: لا اعلم قطاراً يذهب إلى هناك ولا توجد سكة حديد بذلك الاتجاه. . فماذا أفعل إذا أجابني بمنطقٍ غريبٍ قائلاً: ما دمت لا تملك البديل فهذا القطار إذن ذاهب إلى الصحراء الغربية رغم أنفك!!

من الممكن أن يكون هدفه كلّه من الأصل وهماً من الأوهام! لأنه يظن أن الصحراء الغربية هو اسم مدينة!!

إنما شأني أن انبّه إلى الخطأ في عمله وواجبُهُ مراجعة نفسه والبحث عن أهدافه والطرائق الموصلة لها.

لن اقدّم بديلاً لما عندهم حتى لو امتلكت هذا البديل.. إذ كيف تقدّم بديلاً لمن لا زال في عنادٍ وإصرارٍ على صحّة طرائقه رغم وضوح خطأها!.

فالبديل لا موضع له في قلوب البعض ولا يحل البديل في موضع مشغول. فإذا تحرّروا من الاعتباط فأن البديل يحلّ تلقائياً في ذلك الموضع، ولذلك فإن هذا المطلب يضحكني دوماً لأنه مطلبٌ لا منطقي وهو مطلب المتردّد بين نوازع الذات والحكم الإلهي أو الحكم الموضوعي للنص.

أعود إلى أصل الفقرة: قلت: لا أقول أنها الحركات الإعرابية على النهايات، بل الحركات الوسطى إذا كانت تقوم بنفس المهمة ويحصل منها نفس الناتج. وهذا العمل البارع هو عمل قوم يدركون جيداً مرامي النص وأهدافه الحقيقية ودلالاته. إذ من هذا الذي يغيّر الموضع أو يقترح قراءة (لأُقعِّدن لهم صراطك المستقيم) إلى الفعل اللازم (لأَقْعُدَنَّ) بضم العين بحيث لم يبق لتلك القراءة أثر ولا عين في كل المصادر من أجل أن يبقى إبليس على الصراط والمؤمنون خارج الصراط إلاّ ذلك البارع والمكين جداً في معرفة الدلالة الحقيقية

للصراط؟. . وهذه هي القراءة المتعيّنة الآن في المصحف والتي حيّرت كلّ النحويين في كيفية تخريج نصب (صراط)!.

ولكنهم لم ينتبهوا قط إلى أنّ المشكلة هي في حركة عين (لأقعدن).

قال الطوسي في التبيان: والتقدير لأقعُدَنَّ على صراطك المستقيم وقعوده على الصراط هو لأجل أن يصدّ عنه بالإغواء إلى طريق الباطل!

ولكن على هذا التقدير يصبح الصراط مجروراً بـ (على) المقدّرة بينما هو منصوب!.

ولا يمكنهم بالطبع جرّه لأن الجر يثقل على اللسان جداً فمن ذا يقول (لأقعُدن صراطِك) بكسر الطاء؟.

ولا يمكنهم إدخال (على) كحرف واسطة في النسق، ولذلك أعياهم نصب صراط فقال الشيخ: (وقيل في نصب صراط أنه نصب على الحذف دون الضرف وتقديره على صراطك!)

إني أطالب كلّ علماء اللغة بإجابةٍ واضحةٍ عن هذه العبارة المبهمة للنحويين والمفسّرين وعن إجابةٍ عن سبب نصب لفظ (الصراط).

معلوم أن الصراط منصوب كما هو بلا تقدير مفعولاً لـ (لأقعِدّن) الذي هو فعل متعدي لا لازم.

لأنه مثل (لأجلّسُنّ): فإذا كان بفتح اللام فهو لازم ويحتاج إلى واسطة كقولك: لأجلَّسُنّ في المجلس، وإذا كان بكسر اللام فهو متعدي ويحتاج إلى مفعول منصوب مثل: لأجلِسنّ الخصم أو لأجلِّسنّ زيداً.

فلماذا لا يكون لفظ (الصراط) مفعولاً للفعل (لأقعِدَنّ) بكسر العين وهو لا يحتاج إلى تقدير ولا آراء في حرف الباء المتقدّم في قوله تعالى (بما أغويتني) ولا تقدير محذوف ولا عبارة مبهمة لتفسير نصب الصراط؟!!

أتدري لماذا؟. . لأن نصب اللفظ (صراطك) كمفعول يجعله مشخّصاً ويصبح صراطك المستقيم اسماً آخراً لما ينبغي إقعاده عن القيام بالأمر الإلهي تمهيداً لأن يأتيهم الشيطان من بين أيديهم ومن خلفهم وشمائلهم كما قال بعد ذلك: ثمّ لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم. . . إلى قوله ولا تجد أكثرهم شاكرين)!! في نفس الآية.

وكانت نتيجة هذا التغيير البسيط في الحركة هي إجراء أربعة تقديرات إضافية وحذفاً وحيرةً في نصب أحد الألفاظ وصرفاً للمعنى المشخّص للصراط.

فما معنى أن ينصب الاسم على محذوف ويقدّرون المحذوف حرف جرّ والناتج أن يبقى على التقدير مجروراً لا منصوباً ويزعمون أنهم حلّوا المشكلة!!.

أين علماء اللغة وأساتذة الإعراب ليبينوا لنا معنى عبارتهم أنه منصوب على الحذف دون الظرف وتقديره على صراطك؟؟

وكان الناتج أن إبليس الملعون قاعد على الصراط، وأما المؤمنون فإنهم خارج الصراط!! تصوّر!!

بينما يقول الإمام الصادق (ع) في أكثر من أربعة نصوص في هذه الآية مخاطباً زرارة:

(والله ما عنى غيركم لأن الآخرين قد فرغ منهم)!

أي أنه عنى بذلك إضلال المؤمنين وإغراءهم بعمل السيئات والمعاصي من خلال إقعاد الصراط وهو إبطال اشتغاله بالأمر وليس القعود على الصراط!.
وقد استخدم القعود والقيام كمفردتين لهذا الأمر في عشرات النصوص القرآنية والنبوية كقوله (ص):
(الحسن والحسين إمامان إن قاما وإن قعدا)
وكقول بعضهم للصادق (ع): لا يسعك القعود قال: ولم يا سدير؟، قال: لكثرة مواليك وشيعتك. .
وقد حدث مثل هذا أينما وجدت عبارة (الصراط المستقيم) بصورتها اللغوية المشخّصة. ففي أحكام (غير) ادّعى النحويون أن (غير) مفردة مبهمة وأن ما قبلها نكرة في قانون غريب جداً عن اللغة وضعوه خصيصاً لإبطال تشخيص الصراط في سورة الحمد وحدها!.
فقالوا: إذن ما سبقها هو نكرة غير معرّفة وإن كانت معرّفة بأل التعريف والإضافة وهو الجملة القرآنية (الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم. .) لأن هذه الجملة يتبعها فوراً لفظ (غير)!!.
وبفضل هذه القاعدة أصبحت أعرف وأوضح جملة لغوية في تاريخ الخلق نكرة غير معرفة بالرغم من تعريف اللفظين (الصراط والمستقيم) وتتابعهما كصفة وموصوف وإلحاقها بالمكرّر من اللفظ (صراط الذين. .) ثم تعريفهم مجدداً (الذين أنعمت عليهم) ثمّ التحرّز من اختلاطهم بسواهم وهو بمثابة تعريف آخر في قوله تعالى (غير المغضوب عليهم) ثم التحرّز من اختلاطهم

بكل ضالٍ ولو بنسبة واحد بالمليون في قوله (ولا الضالين)!!.

لا أفهم من قاعدة إبهامية (غير) التي وضعها النحاة والعدول بالصراط المشخّص في كلّ موارد القرآن إلاّ أمراً واحداً هو أن العدو اللدود للصراط قد شارك بشكلٍ فعالٍ في التصدي لشرح الآيات واختلطت الأمور.

وفي هذا أجيب على الاعتراض الآخر الذي يؤكد عليه باستمرار كل أصدقائي الأعزاء، بل وأكثرهم قرباً مني وتأييداً لي وخاصةً السيد الأجل كريم الموسوي حيث لا يفتأ يعنّفني على الادعاء بأن هذا التأويل مقصودٌ حيث يرى هو وغيره أن ذلك قد فاتهم وأنهم فعلوه عن غير قصد!

لا وربّك ما فعلوه بغير قصد. . فقد أثبتُّ في كتاب الحل القصدي باستعراض النماذج والتدقيق أن لفظ (غير) هو أكثر الألفاظ تعريفاً وعلى عكس ما قالوا تماماً لأنه لفظ يراد به التمييز والفرز أصلاً، بينما النحاة يقولون أن لفظ (غير) هو أكثر لفظ في اللغة إبهاماً ولم يأتوا له بشاهد سوى جملة (أهدنا الصراط المستقيم) في سورة الحمد!!. . فانظر مغني اللبيب لابن هشام الانباري. . فهل تسمي هذا العمل غفلةً؟

لأنك لو قلت لي: لا تعمل عملاً غير صالح، فقد حدّدت لي وبشكلٍ واضحٍ لا لبس فيه أي نوع من العمل يجب أن لا أعمل، وهو في مثل هذا العموم لا يوجد أي تقسيم للعمل سوى الصالح ونقيضه كما في قوله تعالى

(إنه عملٌ غير صالح). ولو قلت: لم يأت غير سعد، فقد حدّدت وبشكل قاطع وواضح الذي جاء من الذي لم يجيء بعد. ولو قلت: ما رأيت غير زيد، فقد أوضحت أن الذي رأيته هو زيد وأنك لم تر كل الذين هم غيره.

وهناك احتيالٌ على الموضوع فإن الجماعة الذين يستغرقهم اللفظ (غير) والذين هم غير زيد هم كل الخلق حسب تصورهم ولذلك فهم مبهمون!

ولكن ما علاقة هذا بالوضوح في مضمون الجملة المتعلق بالأفعال؟

علماً أنه باطل أيضاً من هذا الوجه لأن السامع يدرك جيداً حدود الغيرية بعلمٍ مسبقٍ مع المتكلّم، فلو قال: لم يحضر غير زيد، فالسامع يعلم إجمالاً من هم الذين يتوقع حضورهم وهو مرتبط لكلّ واقعةٍ بشروطها. . فأين الإبهام؟.

إلى هنا نكتفي بما أسلفناه.. ومن يريد التوسّع فهناك المزيد المبثوث في باقي المؤلفات القصدية التي منها:

وهذه نبذة مختصرة عن مضامين مؤلفاتنا:

١. النظام القرآني (مقدمة في المنهج اللفظي) : فيه أسس هذه المنهج في التعامل مع النصّ القرآني الشريف وتطبيقات مختلفة لهذه الأسس تتضمن نقد المباحث التفسيرية المعتادة.

٢. اللغة الموحدة: نظرية جديدة في علم اللغة تتضمن الكشف عن معاني الأصوات مع تحليلٍ نقدي لمجمل

مباحث علم اللغة الحالي شرقاً وغرباً. صدر منه الجزء الأول على أن تتلوه أجزاء أخرى.

٣. الحلّ القصدي في مواجهة الاعتباطية: في هذا الكتاب تجد الموقف القصدي من كلّ مصطلحٍ لغوي: المجاز، الترادف، الاشتراك المعنوي، الرتبة، التقديم التأخير، بعض المباحث اللغوية العامة المرتبطة بالنص القرآني.. وهو موقف رافضٌ لها طبعاً خاصةً في العملية التفسيرية للنصوص العليا كالنص القرآني الشريف. وفي آخر هذا الكتاب تجد نقداً ضارباً لنظرية النظم التي جاء بها عبد القاهر الجرجاني في كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة.

٤. الحلّ الفلسفي بين محاولات الإنسان ومكائد الشيطان: نقد الميتافيزيقا الفلسفية العامة. وهو عبارة عن محاورات تخيلها المؤلف على ألسنة الشياطين فيها نقدٌ للآراء الفلسفية مقارنةً بالنص القرآني الشريف كما ننظر إليه من خلال مفهوم النظام القرآني.

٥. أصل الخلق بين الأنا والتوحيد: هو أحد تطبيقات النظام القرآني على نصّ قرآني هو آية المشكاة، وفي أحد فصوله يتحدّث المؤلف عن المعنى القرآني الحق للحرّية (فصل يهدي الله لنوره من يشاء).

٦. طور الاستخلاف: بيّن الكتاب الحتمية التاريخية والعلمية للطور المهدوي القادم بإذن الله، مع حقائق

مذهلة للتشويش على هذا الطور من خلال العمل التفسيري الاعتباطي.

٧. ملحمة كلكامش والنص القرآني: تطبيق آخر على نصٍّ ملحمي يظهره متوافقاً مع النصّ القرآني في بعض الأمور .. مع نقد طرائق البحث الآثاري وترجمة النصوص التاريخية.

٨. نظام المجموعات: فيه مباحث جمة عن المجموعات المختلفة في القرآن الكريم ومآل كلّ منها.

٩. البحث الأصولي بين الحكم العقلي للإنسان وحكم القرآن: كتابٌ يتضمّن نقد المباحث الأصولية بشكلٍ عام والملازمات العقلية بشكلٍ خاص..

١٠. حوارية الكفر والأيمان: حوارية مركّزة في معنى الكفر ومعنى الإيمان على ضوء كتاب الله..

المحاضرة الثانية
القراءة السيّئة. . أيّها الآخر!!

السادة الأفاضل:

إن الظواهر اللغوية التي يعالجها الحل القصدي للغة كثيرة جداً لا يسعني ذكرها جميعاً في هذه الخلاصة، ولذلك سأترك الكثير منها مثل موضوع اللغات المكرّس لإثبات الترادف وكذلك الحذف وتقدير المفاعيل والادّعاء بوجود أفعال أخرى وأسماء مقدّرة في العبارات وإعادة الضمائر إلى غير موضعها في نوع من التخبّط الغريب عن النظام الكلي لأي نص وخصوصاً في القرآن. فهو مشكلة قائمة بذاتها حتى ضاع البيان الحقيقي من النص بسبب عائدية الضمائر.

مثال ذلك قوله تعالى: (قال كم لبثتم في الأرض عدد سنين. قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم فاسأل العادّين) حيث زعموا أن السائل هو الله تعالى. وهو قولٌ ممتنعٌ لأنهم لا يقولون لله (اسأل العادّين) لأنه تعالى يعلم مدة اللبث ومنه نستنتج أن القائل هو غيره..

وإلى عشرات من مثل هذا اللبس الذي أحدثه الإرجاع الاعتباطي للضمائر وعائديتها.

وسوف أجيب في هذه الخلاصة على بعض الاعتراضات الهامة فقط والتي تدلّ على قراءةٍ سيئةٍ للحل القصدي.

فقد قلت مراراً أن عدم فهم مرامي الحل ومقاصده وأسسه هو ما لا أخشاه كما أخشى من سوء فهمه!

فإن سوء فهم الحل يؤدي إلى مزيد من التخبّط والاعتباطية، فمن أمثلة الاعتراضات المنبثقة عن سوء الفهم ما يلي:

الاعتراض الأول: إن التأسيس قد تمّ على مستويين الأول نقد الوجوه التأويلية المذكورة وإظهار تناقضها مع المعايير الذاتية للنص وهو أمر مقبول جداً ومعقول وبدائله واضحة جلية ومقبولة. . ولكن المستوى الثاني وهو تحديد قيمة مسبقة للأصوات ومن ثمّ الألفاظ إنما يحجّم دلالة المفردة ويضيّع المرونة التي فيها حسب علم اللغة المعمول به الآن.

أقول: هذه قراءة سيئة جداً للغة الموحدة موضوع البحث لأن الناتج هو بالعكس تماماً مما ذكره المعترض.

فعلم اللغة هو الذي جمّد وحجّر الدلالة بالربط مع الاستعمال واعتبر الإطلاق عينه الدلالة، فالأسد عنده هو الحيوان فإذا قلت عن زيد (هذا الأسد) أضطرّ إلى المجاز وادّعى بأنه مجاز وأنه قد تمّ نقل الدلالة من (أسد) إلى (شجاع)!!.

بينما الحل القصدي يفصل بين الإطلاق والدلالة ويقول أن لفظ (أسد) هو تسلسل صوتي مستقل الدلالة وفيه دلالة كامنة قبل إطلاقه على أي شيء وأنه أطلق قصداً على الحيوان المعروف للتشابه، ولوضوحه بهذه الدلالة، ويجوز إطلاقه على أي شيء يتصف بهذه الصفة.

وإن تلـك الدلالـة قـد جـاءت تحديـداً مـن تسلسـل الأصـوات بتتـابع بعضـها اثـر بعـض فـي نظـام محـدّد صارم يقابله معنى عام جداً لا يرتبط بأي شيء محدد. ولـذلك تتقـارب الأسـدية كصـفة مـن السـيادة والامتنـاع الذاتي في كل لفظ تقدّم فيه السين على الدال كما في السؤدد والسدّ والسيّد. . وإن إطلاقـه علـى زيـد هـو إطلاق حقيقي لوصفه بالأسدية لا بالشجاعة ولا علاقة لهذا الاطلاق بالشجاعة مطلقاً. فالأسد ممتنع بقوته ولا يعـرف الشـجاعة أصـلاً. والمـتكلم إذا وصـف زيـداً بالأسـدية فإنمـا يصـفه بهـا ولا يعنـي الشـجاعة أبـداً. والنـاس بالسليقة تعلم جيداً هذا الفرق، وأن ما يقوله اللغويون مجرد خلط وإيهام سيئ لمعاني اللغة. ولذلك فالدلالة مفتوحةٌ بلا نهاية خلافاً للحل الاعتباطي الذي يحدّدها بالاستعمال فقط ومع ذلك لا يتوصل إلى تحديدٍ مستقرٍّ لهذه الدلالة.

الاعتـراض الثـاني: إن كثيـراً مـن المختصـين فـي العصر الحديث ربطوا بين الأصوات في عملٍ مشابه وإنهم قاموا بعملية تصنيف لها وإرجاع، مثل قول أحد الأفاضل في دراسةٍ مفصلة: إن (ليس) مؤلف من (لا) النافية زائداً (أيس) والتي تعني الكون أو الموجود وهو عـام فـي كثيـر مـن اللغـات مثـل (ess) فـي الإغريقيـة و(esso)في اللاتينية و(as) في السنسكريتية و(is) في الإنكليزيـة و(أسـاس) أو (تأسّس) فـي العربيـة و(أيش) في العبرانية و(أيت) في السريانية. وقد لاحظوا عملية

إبدال الأصوات في اللغات وانتهوا إلى بعض العلاقات الجذرية في اللغة! فما هو موقف اللغة الموحدة منها؟

الجواب: لو كان لهذا العمل منهج يلاحظ النظام التسلسلي للأصوات لكان هو المتعين من مقاصد اللغة الموحدة، بل هو محاولات فيها من تدمير النظام التسلسلي الكثير وفيها من النتائج الصحيحة القليل جداً.

فالمثال الآنف يخلط بين الأصوات أصلاً والتجزئة إلى (لا) النافية و(أيس) هو بخلاف التسلسل، وقد نسي المحلّلون الأفاضل أهم المفردات المشابهة مثل (loss) ومعناها (مفقود) و(less) التي تعني (بدون) والتي هي صور زمكانية لنفس التسلسل العربي (ليس). بينما (is) هو لفظ آخر مكون من همزة وزاء و(أيت) لفظ آخر. . ولو أخذنا بهذا فالمعجم مملوء بالمشتركات الصوتية. فهل نقول أن (رجف، رجم، رجز، رجد، رجا، رجس. . الخ) مشتركة في المعنى بحجة الاشتراك بالراء والجيم؟ كلاّ. . فإنها مفردات مختلفة الدلالة قطعاً وإنما تشترك في صوتين أو أكثر. والنظام التسلسلي في اللغة الموحدة هو أهم ركن فيها ويحتاج إلى فهم ودراسة قبل التطبيق وأنا زعيم لمن فهمه بأنه سيستخرج المشتركات الفعلية والفوارق بينها، وإنه يستطيع تصنيف العائلات اللغوية ومرجعها بصورة علمية لأول مرة. نعم. . أمّا إن هذا النظام صعب الفهم فهي قضية نسبية مثل أي موضوع آخر يعتمد على قدرة الباحث والدارس وشغفه بالموضوع.

الاعتراض الثالث: هل من مثال أوضح وأبسط من مثل الرسامين الثلاثة لفهم النظام التسلسلي؟

الجواب نعم. . وهو المثل الذي ابتكره الزميل موفق طالب في كلية الهندسة جزاه الله بكل خير وهو مثال رائع جداً جعله مثلاً أولياً لفهم مثل الألوان واللوحة؟

قال: كأن الصوت في اللغة الموحدة هو مثل الرقم فإذا كان هناك لفظ ثلاثي مثل: (شرك) فهو مثل الرقم (٤٢٥) مثلاً ولكل رقم قيمته الذاتية فإذا تعاقبت هكذا نتج عدد معين هو (٤٢٥) وله قيمة عامة يمكن إطلاقها على كلّ شيء حصى أو دنانير أو بيوت. . . الخ. فإذا تغيّر التسلسل مثل (٥٢٤) أو (٤٢٥) أو (٥٤٢)... الخ، فإن الأرقام نفسها لم تتغير في دلالتها الذاتية وإنما تغيّر المجموع الكلي وفقاً لترتيبها التسلسلي المتجدّد كلّ مرة. وبهذا يكون للصوت قيمة ذاتية متغيرة الرتبة فقط كالأعداد. وإذن فإن التسلسل (شرك) يختلف في المفهوم العام عن التسلسلات (شكر وكرش وركش. . الخ). ولكل ثلاثي ستة احتمالات في الأعداد.

وأضيفُ هنا أنه مع المكررات تزداد الاحتمالات بإلغاء أحد الأعداد ووضع رقمٍ مكرّرٍ مكانه مثل (٥٥٤) فكرّر رقم (٥) وألغى رقم (٢) وهو مثل (شكّكَ) والقيمة النهائية دوماً تتغير.

ومع الحركات وأحرف العلة تزداد الصور الممكنة. ولكل ثلاثي في اللغة الموحدة (٢٩) صورة وفيها من المرونة لمختلف الأوصاف ما يكفي للإطلاق على كلّ حركةٍ في الوجود.

ثمّ تأتي الاشتقاقات وقصف مكونات التعاقب بالألف ومكوناته فينتج المزيد من الصور وهكذا فالنظام التسلسلي الصوتي أعقد بكثير من الأعداد، ولذلك فإن مثل الألوان والرسامين ينطوي على تشابه أكبر مع التسلسل، ولكن مثل الأعداد أوضح وأجلى للمبتدئ.

وعلى أساس هذين المثلين يجاب عن الاعتراض المثار بشأن تحجيم اللغة ودلالتها. . فأن المعترض واهمٌ جداً فاللغة الموحدة هي التي تفتح الدلالة إلى ما لانهاية من خلال تحديد القيمة المسبقة العامة والفصل بينها وبين الشيء المطلق عليه، تماماً مثل أي رقم بدون وحدات. وإنما تظهر الوحدات من خلال تجاور الألفاظ مع بعضها البعض بينما الأعداد تحتاج إلى تصريح بالوحدات.

مثلاً لفظ (البيت) هو دلالة عامة يطلق على أي شيء مشابه، فبيت آل فلان يأخذ رتبة محددة هي العائلة لا الدار، والبيت العتيق يأخذ دلالة جديدة مختلفة من خلال تجاور الألفاظ أي الكعبة أو البيت الحرام.

والواقع أن هذا الالتباس عندهم قد صنعته الأسماء المحدّدة للجمادات فقاسوا عليها وألاّ فأن معظم مفردات اللغة عامةٌ أصلاً في الدلالة، فالعجب منهم أنهم عمّموا الإطلاق على الدلالة.

ويظهر ذلك جلياً في كل الصفات مثل حسن وجميل وقبيح.. إذ لا يوجد أصلا شيء محدّد بهذه الصفة، وإنما المفردة تطلق على أي شيء يتصف بها. وهذا يمثل ذهولاً منقطع النظير عن أصل المبحث بحيث أن

علماء الأصول في مقدمات علم الأصول - مباحث الألفاظ - يأتون بالأسماء فقط لتحديد الدلالة**!**.

والأنكى من ذلك أنهم جاءوا بأسماء الأشخاص مثل أحمد وعلي للتمثيل بينما الموضوع هو الدلالة اللفظية ومعلوم أن هذه الأسماء ترميز ثانوي في مرحلة ثانية للإطلاق لا مرحلة أولى.

أي أنهم لم يكتفوا بهذا فجاءوا بالترميز الثانوي وهذا من طبيعة البحث الاعتباطي كما جاء دي سوسير بمثال الشطرنج وهو ترميز ثانوي للحصان في الرقعة.

ليس الموضوع هو من اسمه أحمد أو علي. . إنما دلالة مفردة أحمد**!** إذ هو مشتق من الحمد ولو قلت في أمرين(الجمع بينهما أحمد) فإن دلالة أحمد هنا غير مرتبطة بشخص وإنما هي صفة لعملية الجمع**!**.

لا يمكن أن نسمّي أبحاث الأصوليين بشأن الألفاظ أبحاثاً علميةً فهي لا تتصف بالعلمية بأيّة نسبة ولو ضئيلة.

الاعتراض الرابع: زعم البعض أن الفكرة ميتافيزيقيةٌ وأوهامٌ غير واقعية.

والجواب: إن الفكرة في أساسها فكرة مادية علمية لأنها تبحث في الفوارق المادية المحضة في الحركة الصوتية وتعتبر هذه الفوارق منشأ الدلالة الكامنة في الأصوات. وبالنسبة لي أعتبر هؤلاء ظلمةً جداً لأنهم حكموا لا قبل فهم الفكرة بشكلٍ جيدٍ، بل بلا فهم أصلاً للفكرة.

وإن أحد الأساتذة وهو مختص في النقد الحديث لاحقني بعد انتهاء إحدى المحاضرات وكانت الأمثلة فيها جميعاً من النص القرآني وأمسك بي قائلاً: إذن فإن نظريتك تعمل في النص القرآني فقط ولا شأن لها بالأدب والشعر الحرّ!!.

فهمت فوراً أنه يخشى تطبيق القصدية على النص الأدبي ويتوهم أن شهادته الجامعية وأعماله السابقة كلها ستذهب هباءً!!

فقلت له: يا أستاذ إنها تعمل في كل نصّ بما في ذلك أقوال العجائز. . وما تخشاه هو وهم، بل العكس هو الصحيح: فإنْ يقول الشاعر مثلاً (وجدارٍ كالأسد الهصور) فهذه عبارة تثير سخرية كلّ أكاديمي وأصولي وشاعر عمودي! تمام. . ؟ إذ كيف يجوز لك أن تصف الجدار بالأسدية؟!. فالسلفي عنده معنيان فقط لهذه لهذا اللفظ هما الحيوان المعروف و المعنى الآخر هو الشجاع مجازاً فيما لو قلتَ: (زيد أسد)، أما الجدار فلا يجوز وصفه بالأسدية. . وهذا هو جوهر الصراع بين الحداثة والقديم. . صحيح؟ قال: نعم. . صحيح! قلت: فالحل القصدي كما ينفع الأصولي والأكاديمي فإنه ينفعك ويدافع عن عبارتك العجيبة هذه، بل يرى أنها جميلة جداً ويستخرج منها ما لا تقدر على استخراجه! فليس لك أن تدّعي ابتكار مجاز جديد للفظ لأسد فتزعم أنه صلب أو قائم أو سميك لوصف الجدار!، بل الحل القصدي يقدر على التأويل! قال: كيف؟ قالها فرحاً جداً.

قلت: لأنه يقول أن لا علاقة بين الدلالة الكامنة في اللفظ والإطلاق سوى التماثل! فلفظ (الأسد) ليس هو الحيوان أصلاً، بل هو اسم لكلّ موصوف بهذا التسلسل. وتسلسل الهمزة والسين والدال ينتج في اللغة الموحدة حركة كامنة تندفع وتدفع فهي تعني: الامتناع الذاتي بالقوة الذاتية ومنه السدّ، والسدّ كما تعلم بنفس التسلسل وهو جامد وجدار، ومنه السيد والسؤدد والأصل كله مشترك، وإنما سمي به الحيوان الشرس لقوته الذاتية وألاّ فإنه وحشٌ لا يعرف الشجاعة، ووصف زيد به ليس المراد منه الشجاع وإنما المراد القوة والمنعة فقد يكون جباناً. . ولكن الشجاع يكون ممتنعاً بالذات قطعاً أي أن كلّ شجاع أسد قطعاً ولكن ليس كلّ أسد شجاعاً واللغة والألفاظ إنما هي معايير متداخلة في الدلالة ولكن غير متطابقة.

وعلى ذلك يصحّ جداً وصف الجدار بالأسدية، بل وبالإرادة التي حيّرت العلماء في قوله تعالى (. . . جداراً يريد أن ينقضّ..) - فهي عبارة تجد لها حلاً في اللغة الموحدة فقط ولن تجده في غيرها مطلقاً.

قبلني الرجل قبلةً عنيفةً إعجاباً بهذا الكلام بقدر خمس سنوات من الرفض التام للفكرة قبل فهمها بصورة جيدة!.

ولم تكن له قابلية أو قدرة على فهمها من مجرد الأمثلة المذكورة في المؤلفات. . وهذا المثال هو الذي فتح ذهنه لفهم المقصود.

ونفس الشـيء يحدث للأصـولي. . إنـه منزعج جداً من الحـل القصـدي، فأحـدهم يرفـع صـوته فـي الشـارع العام ويصيح بصوتٍ يسمع به المارّة: وماذا تفعل بقوله تعالى: (يد الله فوق أيديهم)!، حينما ترفض المجاز؟!!. . نعم إنك ترفض الجمال والحسن فـي الاستعمال اللغوي ولا تقدر على حلّ أمثال هذه العبارات!.

قلـت لـه: نعم. . أنـا أحمق لـم أنتبـه إلـى وجود هذه العبارة في القرآن!!.

قلتها باستهزاءٍ مقابلٍ لسخريته! ثم قلت: يا هذا. . إن الحل أصلاً جاء للإجابة الصحيحة على أمثال ذلك وألاّ فكيف أسمّيه حلاً!!. وعليكم إجراء كافة التطبيقات علـى الأمثلـة. . ومع ذلك فـإني قد أجبت علـى كافة الأمثلة المضـروبة للمجـاز والتـي تلوكهـا الألسـن منـذ ألـف وأربعمائـة سنة أو أكثر إذ ابتدأت لتفسير العهد القديم أصلاً. . تعال نتفاهم!!

فأقبل معي فقلت: ألستم تقولون إن المقصود هو (قوّة الله فوق قوتهم)!. قال: نعم!.

قلـت: تكـذبون!! لأن القـوّة ومشـتقاتها مسـتعملة فـي القرآن فلماذا لم يقل هذه العبارة رأساً بلا مجاز؟

قال: لأنه أبلغ!

قلت: لكن لماذا لم يقل لوط (ع): (يا ليت بـي يداً أو آوي ركن شديد) بدلاً من قوله (يا ليت بي قوّة..) إذا كانت اليد أبلغ من القوّة وذلك في مورد شكوى لوط (ع)؟

أبلس السيد فلم ينطق!!

قلت له: أنتم إذن لا تملكون حلاًّ سوى تغيير المفردة بغيرها في كلّ موضع ومورد وتضحكون على القرّاء بهذا لأن الله تعالى لا يغيّر المفردة بغيرها بلا سبب، والسبب الذي تذكرونه باطلٌ بدلالة بقية الاستعمالات. وإذن لا بد لكل مفردة من معنىً مختلف. . فاليد غير القوّة وأنت تقول المراد بها هنا (القوّة)! وأنا أقول المراد بها اليد لأني لا أريد أن أغيّر كلام الله، بل لن أغيّر كلام المخلوق لأنه نوع من الظلم!

قال وقد لانَ: وما الحل؟

قلت: محلولة. . فأصلاً لا توجد مشكلة وفق القصدية حتى تبحث لها عن حلٍّ لأن اليد ليست في الحلّ القصدي مرتبطة بهذا العضو! بل العضو هو المرتبط باللفظ. . ومع ذلك فلا تحتاج حتى لهذا الأمر لأنها مجرّد نسبة وملكية!.

قال: كيف؟

قلت: مثل (ناقة الله وسقياها) فهل تقول أنه تعالى يركب ناقة؟

قال: استغفر الله!!

قلت: وقوله (وطهرا بيتي للطائفين) فهل لديه بيت يسكن فيه؟

قال: استغفر الله!!

قلت: فما معناه؟

قال: معناه أنها مملوكة له على النسبة والتمليك.

قلت: فهذه كذلك. . هذه اليد يدٌ بشريةٌ ولتكن على الاصطلاح خلافاً لما أقول ومع ذلك فهي محلولة

بكونها منسوبة لله على التمليك وهي يد باطشة، ولكن لمن ومن مالكها؟ الجواب أنها لله فهي يد الله.

أقول: ليس عند الاعتباط مثالٌ واحدٌ يصلح لشيء مما يقول. وأمثلة العلماء في مباحث الألفاظ كأمثلة دي سوسير للعلاقة بين الدال والمدلول هي أمثلة غير صالحة لتصوير العلاقة بين الدال والمدلول، فهو يتعمّد قلب المعادلة وعناصر الأمثال كلها لتطابق مراده كزعمه أن المفردات معدومة القيمة مثل الألوان وتظهر قيمتها بعد الاستعمال على اللوحة!. .

يا للهراء. . فإن الألوان ذات قيمة قبل الاستعمال ولولا القيمة الكامنة لما اختار الرسام منها قصداً.

بل الحلّ الاعتباطي ساقط عن الاعتبار وفق نظريته ذاتها. وما القسم الأول من كتاب اللغة الموحدة في جزئه الأول إلاّ توضيحٌ لهذا التهافت والتناقض العجيب بين المطاليب أو بينها وبين النتائج حتى لو لم نوضّح البديل.

فمثلاً:

إنهم يزعمون أن الإشارة اللغوية حدثت اتفاقاً بلا سبب! فـ (جبلَ، جلبَ، بلجَ) كل هذه التغيرات في تعاقب الأصوات هي بلا ضابط ولا قانون وكان يمكن أن تكون بالمقلوب فلا فرق إنما الناس اعتادوا على ذلك.

ممتاز. . ولكن علماء اللغة يتنكّرون لهذا الاتفاق و يزعمون أن الاتفاق يتغير في نفس الاستعمال! وذلك بالمجاز.

المجاز في الواقع سلاح يراد به لتغرير الموقف الذاتي من دلالة النص. . هذه هي كلّ الحكاية!.

وحينما أقول أن الحل القصدي ظاهراً هو حلّ لغوي وباطناً هو حلّ نفسي فاعلم المقصود إذن. لأن صاحب العقدة النفسية لا علاج له وفق أحدث طرائق علم النفس سوى إخباره بعقدته النفسية!.

لقد أخبرت السادة علماء الآثار والميثولوجيا (والبارعين) جداً في تفسير الأساطير عن عقدتهم النفسية الكامنة من الله والنص المقدس!. . ولقد ظهر ذلك جلياً جداً في فصول من كتابنا (ملحمة جلجامش والنص القرآني) حيث حاولوا أو يحاولون جاهدين شأنهم في ذلك شأن أصحاب التأليه تفسير النصوص بالصورة الذاتية غير مبالين بالتناقضات الفاضحة. وأخذنا نموذجاً آخر في نهاية الكتاب هذا يتعلق بموقفهم من الطوفان.

هذه أمثلة:

الطوفان حدث بسبب الأمطار والفيضانات!! / ص٤٧ من الملحمة ـ طه باقر.

السؤال هو: من أين يأتي الفيضان؟. . طبعاً من الثلوج والأمطار في المناطق الشمالية في الأناضول وجبال العراق؟

ولكن نفس هذه الفترة هي فترة جفاف في كتابة تاريخ الحضارات ـ مقدمة الكتاب الآنف ص /٣٠٠ بحيث أن الجفاف أدّى إلى الهجرة وتكوين كيانات انبثق عنها عهد السلالات الأولى. وعند جورج رو أن المناخ

لم يتغير مطلقاً خلال ٨٠٠٠ سنة /العراق القديم /٢٠ ولكنه فسّر حصول الطوفان بالفيضان المرعب ـ مع أنه واقع في سنة ٤٠٠٠ قبل الميلاد في العهد اللاحق للعهد البلاستيوسيني،ثمّ كذب (رو) الواقعة وقال هي محض خرافة.

وفي ص ٢٦ قال (. . مناخ العراق جاف جداً ويعتمد على الري فقط) وفي ص ١٦٣ قال (هو أسطورة اخترعتها الشعوب لكي تمحو شريحة مجهولة من الماضي لإسدال الستار عليها).

وقد علّقتُ على ذلك بالقول: إن عبارة (رو) هذه تحتاج إلى تفسير أكثر مما يحتاجه الطوفان نفسه! فلماذا اخترعتها الشعوب؟ وكيف اتفقت على ذلك الاختراع العجيب؟ وما الكارثة الأخلاقية التي ارتكبتها الشعوب وأرادت إسدال الستار على تاريخها الماضي حياءً من جورج رو؟!! خصوصاً وإن قضية الطوفان وردت في آثار أكثر المناطق في الكرة الأرضية.

وهذا في نفس الوقت الذي ينكر فيه أن يكون اكتشاف السير ولي لطبقات من الغرين ثخنها (١١) قدماً ذات صلة بالأمر!!

وادّعى أن الفرض لم يأخذ به سوى (ولي)! وأن أبحاثه لم تتمّ. ثم يحكم بعد هذا كله على أن أبحاث (ولي) لم تقدّم دليلاً قاطعاً على حصول الطوفان!

فمن أين تقدّم دليلاً إذا كان كلّ من يقوم بالحفريات المماثلة للسير ولي يموت فجأةً! وإن أحداً لم يواصل عمله بعد ذلك. وفي عين الوقت يكتب رو في سنة

١٩٦٤ في كتابه Ancient Iraqi أن سبب الطوفان هو ارتفاع مناسيب البحر!

يا للنظرية العجيبة!!

وكأن المياه في الكرة الأرضية يتغير مقدارها كلّ حين.

المشكلة ليست في معطيات الطوفان، بل هي مثل أي مشكلة يحتّمها النصّ في دلالته! لا بدّ من التخلّص من التفسير الديني للظاهرة بأيّة صورة! لكن الجهلاء وحدهم هم الذين ينكرون التفسير الديني وأعني بهم تحديداً المدّعين لتبني الطرح الديني نفسه لأنهم يزعمون أن الطوفان يحدث بقوة خارجية بينما النص القرآني نفسه يؤكد أن الفعل الإنساني ينعكس على صورة ظواهر طبيعية لا مردّ لها.

فالواجب إذن عدم التنكّر لواحدة من المعطيات لمجرّد أن السادة علماء الآثار لديهم عقدة نفسية من الكتاب المقدس من جهة، ولديهم طرق ملتوية للتفسير من جهة أخرى.

لا يمكن اختصار التناقضات الفاضحة في تفسير ملحمة كلكامش أو الطوفان الذي يقول (هوك) أن آثاره موجودة في كل بقاع الأرض وعند كل الشعوب تقريباً ومع ذلك يزعم (هوك) مثل (رو) أنه أسطورة لاوجود لها أو فيضان مرعب! ونسى أنه يتحدّث عن عصر جفاف قاتل في موضع آخر في نفس الفترة.

المحاضرة الثالثة

الحرية في المفهوم الفلسفي

ليس المراد من الحرية في بحثنا هذا المسمى الحرية في المفهوم الفلسفي أي نوع من تلك الأنواع التي يذكرها الباحثون كالحرية الأخلاقية المنبعثة من الصلة بين المعرفة والتصميم على الفعل، أو الحرية الإرادية التي تسمّى أحياناً حرية الاختيار والتي يراد بها قراراتنا الخالصة حينما تتساوى الأطراف المتنازعة والمتضادة بشأن الفعل، ولا هي الحرية النفسية والتي يكون الفعل الحرّ وفقها هو ذلك الفعل التلقائي المنبعث عن النفس بغير ما ارتباط بدافع معيّن، أو خسارة أو ربح، ولا هي حرية الكمال التي يتحدّث عنها المتصوفة والحكماء والعرفانيون، ولا هي الحرية الواقعية التي تعني بالصلة الحيوية بين الذات والفعل الذي تحقّقه مهما كان ذلك الفعل كما يقول برغسون، ولا هي ذلك الوهم الذي يتحدّث عنه أعداء الحرية من شتى الأصناف من حيث هي مفهوم متناقض في ذاته لأنه يتعارض ومبدأ العلّية (العلّة الكافية) أو (السبب التام)، إذ لا فعل قط من دون علّة تكافئ القيام به، فيكون الحديث عن الحرية حديثاً عن وهم من الأوهام، ولا هي تلك المشكلة العويصة في العلاقة بين الذات وبين الوجود من طبيعة وكائنات وخالق لها، بحيث يؤدي صراع الذات مع هؤلاء الأغيار إلى شتى الفلسفات بين إلغاء الغير كما هو عند سارتر أو تعاظم

الأنا المتعالي لتحطيم الأغيار كما هو عند هوسرل في (المونادو)، أو تصوّر الإنسان كائناً مقهوراً على كلّ فعل يقوم به، وبالتالي فأفعاله ليست أفعاله على الحقيقة كما هو عند دعاة الجبرية سواء كانوا من علماء اللاهوت من توراتية ومسيحية واسلامية وغيرها من ضروب الأديان، أو حتمية سواء كانت علمية كتلك التي تستند إلى انضباط الكون والمايكروفيزياء خصوصاً وظواهر الفلك والذرة قاطبةً وفق نظام صارم مما يدلّ حسب قولهم إلى شمول الإنسان بهذا الانضباط، وهو ما يسمى بالحتمية العلمية، أو حتمية سايكولوجية تعتمد على إنكار وجود فعل حرٍّ بمعنى الكلمة، أو حتمية تاريخية تعتمد على تصوّر أن كلّ ما يكون إنما هو ناتج حتمي لما كان وإن ما سيكون هو ناتج حتمي لما هو كائن وفق قوانين العلة والمعلول.
وأقول إن هذا التصور له ما يقابله من تصور آخر لدعاة الحرية من لاهوتيين أيضاً أو علميين أو فلاسفة أو اتجاه آخر وجد إلغاء الأغيار واعتبارهم وهماً أفضل وسيلة لإثبات الحرية، فزعم أن ما تراه الذات من الأغيار وما تحسّه من موجودات هو مجرّد وهم لا حقيقة له.

وليس المراد من الحرية في بحثنا هذا هي تلك التي تتحدّث عنها الصحف والدوريات ولا التي يكافح ويناضل من أجلها الأغيار أو الشعوب ولا هي تلك الحرية المثبتة في لوائح حقوق الإنسان أو القانون

الدولي أو لائحة الحقوق الشخصية للأفراد في القانون المحلي. .

ليس هذا كله هو مرادنا من الحرية!!

إنما الحرية التي نتحدّث عنها في هذا البحث هي تلك القدرة الكامنة في الإنسان على تبني فكرةٍ ما أو القيام بفعلٍ ما من مجموعة أفكار وأفعال، والتي نفترض أن تجتمع فيها كل تلك الضروب المختلفة من الحرية. . فهي كلّ ما ذكرناه وفوق ما ذكرناه، من حيث هي نشاط متأصل في ذات الإنسان لا ينفكّ عن وجوده أو هي سرّ وجوده كما سيتبيّن بعد قليل.

وهذا المراد قريب مما يذكره باسبرز أو كانط وهو أنه لا سبيل لبحث الحريّة في نطاق الظواهر، لأن التساؤل عنها أو الشكّ فيها أو البحث في حدودها أو إنكارها أو الإيقان بها، هو مما يدخل في صميم وجودها فليس السؤال عنها بمشبهٍ للتساؤل عن وجود سكانٍ في المريخ أو لا، فهي تريد اكتشاف سرّ وجودها وتبديد الظلمات التي تكتنف هذا الوجود.

ومن الممكن أيضاً أن يكون هذا المفهوم هو ما ذكره الإمام علي (ع) منتزعاً من القرآن الكريم وما سبقه من الكتب السماوية بشأن الموضوع مع اختلاف الاصطلاحات لأنه يحدّد بدرجةٍ كافيةٍ خصوصاً في قصة الخلق أن موضوع الحرية هو الذات لا غير، وإن وهمية الأغيار في هذه الحالة ستجد لها مبرراً ويصحّ قول هيوم في إنكاره الوجود الذي هو خارج الذات إذا كان هذا الوهم لا يعني شيئاً سوى الوهمية النظرية.

بمعنىً آخر أن الانتصار على الأغيار أو إلغاءهم نظرياً إنما يتمّ بالتسامي في تحرير الذات أولاً. . ويبدو أن هوسرل ومع كلّ الأسف أراد الوصول إلى النتيجة نفسها ولكن بعملٍ معكوسٍ إذ افترض أن تركيز الذات على نفسه بالأنا أو انطواءها على ذاته يلغي الأغيار، بينما يلاحظ الإمام علي (ع) أن انفتاح الذات هو الملغي نظرياً لما يسمّيه بالحجب الموهمة.

وعلى أيّة حال فإن البحث في مقالات الإسلاميين خصوصاً أو اللاهوتيين عموماً وإجراء المقارنة بينها يبرهن وبشكلٍ يقيني على أنها لم تكن منبثقة عن النصّ المنزّل.

وعند إجراء المقارنة خاصةً بعد الحلّ القصدي المقترح للغة وإلغاء المرادفات فسنكشف عن عنصرٍ غائبٍ في البحث كان الإمام علي (ع) يؤكّد عليه، بينما أغفلته الفلسفة الإسلامية خلافاً للنصّ القرآني مثلما أغفله الباحثون في موضوع الحرية.

ولما كنت قد أشرت إشارات مقتضبة عن هذه النتيجة في بعض مؤلفاتي الخاصة فقد اقترح بعض الزملاء تخصيص كتاب لهذا الموضوع الخطير والهام ولما كنت اعجز حالياً عن القيام بذلك فقد يكون أخذ القليل خير من ترك الكثير وتقتصر المحاضرة البديلة للكتاب الذكور على قراءة بعض المقتطفات والتأكيد على هذا العنصر الغائب في البحث ليتسنى للقراء الكرام ربط تلك النتف بمجمل الحلّ وبالبحث الفلسفي العام في مشكلة الحرية.

يقول زكريا إبراهيم في كتابه مشكلة الحرية: (اصطلح التقليد الفلسفي على تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن روية مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده)

ويقول: (بيد أننا لو رجعنا إلى المعاجم الفلسفية لوجدنا لمفردة الحرية من المعاني ما لا حصر له بحيث من المستحيل أن نتقبل تعريفاً واحداً لها).

يظهر من ذلك أن اللغة ودلالاتها قد ألقت بظلالها على البحث شأنه شأن أي بحث آخر. فمن جهة النصوص الصريحة في موضوع الحرية اتّخذ الإسلاميون مواقف متناقضة بحسب اختياراتهم الخاصة ونماذجهم المقتبسة من النص القرآني. وهذا هو حالهم في كلّ بحث في أي شأن لأن القرآن الكريم أكّد تارةً على حرية الإنسان كما في قوله تعالى:

- (قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل. .) ٦/١٣٥
- (اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون خبير) ٤١/٤٠
- (لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي. .)

ثمّ رتّب النتائج على هذا الاختيار فقال:

- (من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها) ٤١/٤٦
- (ونوف كلّ نفس ما عملت وهم لا يظلمون) ١٦/١١١

(فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) ٧-٩٩/٨

وأكّد على قدرة الإنسان على الفعل وعدم الفعل وهو مطابق للتعريف المذكور آنفاً. قال تعالى:

- (ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) ٢/١٣١

- (ولو أنّا كتبنا عليهم اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلاّ قليل منهم)٤/٦٦
- (إلاّ تفعلوه تكن فتنة في الأرض. .) ٨/٧٣

وبالمقابل أكّد من جهة أخرى على سلبية الكائن الإنساني كما هو المتبادر من بعض الآيات مثل:

- (ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون) ٦/١١٢
- أي أنه شاء أن يفعلوه وإذن فلم يفعلوه بمشيئتهم.
- (ولو شاء ربك ما فعلوه)٦/١٧٣
- (ولا تقولن لشي إني فاعل ذلك غداً إلاّ أن يشاء الله) ١٨/٢٣

ثم جعل الإنسان مسؤولاً عن فعله في موردٍ آخر فقال:

- (لا يسأل عمّا يفعل وهم يُسألون)

بينما ظهرت سلبية مطلقة في الاختيار في نصٍّ آخر وفق المنظور اللغوي السائد مثل:

- (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى)

بل نفى وقوع القتل من القاتلين ونسبه لنفسه تعالى في قوله:

- (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم) ٨/١٧

ثمّ في آيةٍ أخرى نسب كافة الحوادث إلى الله تعالى وجرّد الآخرين من اختيارهم وهو قوله تعالى:

- (وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك، قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوة لا يكادون يفقهون حديثا) ٤/٧٨

بينما أرجع نفس الإصابة بالسيئة إلى فعلهم واختيارهم في آيةٍ أخرى فقال:

- (وإن تصبهم سيئة فبما قدّمت أيديهم) ٣٠/٣٦

هذا في وقت كانت الإصابة مكتوبة في مورد آخر هو قوله تعالى:

- (قل لن يصيبنا إلاّ ما كتب الله لنا) ٩/٥١

بينما السيئات غير مكتوبة قبل وقوعها والتي هي سبب الإصابة في آيةٍ أخرى هي قوله تعالى:

- (والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما كسبوا) ٣٩/٥١

فتارة تكون الإصابة بسبب ما كسبوا وتارة هي مكتوبة سلفاً. وأما الإرادة والاختيار فقد أكّدت آيات معيّنة على إرادة الإنسان واختياره مثل قوله تعالى:

- (وهو الذي جعل الليل والنهار خلفةً لمن أراد أن يذّكر أو أراد شكورا) ٢٥/٣٢

بينما ينفي الاختيار في مورد آخر هو قوله تعالى:

- (ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم)

وإن كنت أعتقد أن هذه الآية لا تندرج في الموضوع وإن الذين أدخلوها فيه أخطئوا مرتين، مرة لكونها تتحدّث بوضوح عن اختيار معيّن، وكيفية فعله، وهو أن من كان مؤمناً أو مؤمنة فلا بدّ أن يختار ما قضى الله ورسوله وينغلق أمامه اختيار أمر آخر. بيد أن هذا هو ذاته اختيار أيضاً وهو اختيار مفتوح إذ يمكنهم أن يكونوا مؤمنين أو لا باختيارهم فيبقى الاختيار ثابتاً. وإذن فهي آية تتحدّث عن تطبيق القانون وكيفية فعل الاختيار لا عن الاختيار ذاته إن لم نقل أنها تؤكد وجود الحرية.

ولقد كانت المشيئة هي الأخرى موزعة بين الإنسان والرب في آياتٍ بدت متباينة. . إذ استشهد الجبريون بقوله تعالى:

- (وما تشاءون إلاّ أن يشاء الله) ٨١/٢٩

بينما استشهد أنصار الحرية بقوله تعالى:

- (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)

ولقد كانت علاقة الإنسان بربّه وصلته بالكون بعد ذلك من الأمور التي تتصل بطبيعة كلّ منهما وتحدّد بالتالي مدى تمتع هذه الأطراف بالحرية.

فكانت تلك العلاقة أيضاً مصدر خلاف بين المتكلمين والفلاسفة والباحثين والمفسرين. فبينما استشهد بعضهم بأن الله يمكن أن يرى بقوله تعالى:

- (وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربّها ناظرة)

وقوله تعالى:

- (ربّ أرني أنظر إليك)

استشهد آخرون بقوله تعالى:

- (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار)

وقوله تعالى:

- (ليس كمثله شيء)

وراح كلّ فريق يؤول ما يستشهد به الفريق الآخر بنحوٍ من المجاز مؤكداً على حقيقة الاستعمال اللغوي في المورد الذي استشهد به هو. وهنا بلغ المحدّثون والفلاسفة والمتكلمون الغاية في قدراتهم الاعتباطية في اللغة من حيث انهم لم يخضعوا النصوص إلى حكم لغوي واحد (النصوص التي استشهدوا بها والنصوص التي استشهد بها خصومهم)، حتى لقد يتراءى للباحث

المدقّق أن الخصومة انتقلت لتكون بيتهم وبين النص. فأصبح كلّ فريقٍ يرى في النصوص التي يستشهد بها الخصم خصماً ولا يرى أنها آيات بينات من آيات الله ينبغي أن ينظر إليها على قدم المساواة من التعامل الفكري واللغوي مع الآيات التي تؤكد مراده.

ويمكن القول أن الحلّ الذي نقدّمه هنا يعمل بمستويين:

المستوى الأول: التفريق بين الحرية من حيث هي قدرة أو ملكة للاختيار، والحرية من حيث هي القدرة على إنجاز ذلك الاختيار أو تحقيقه. فنرى أن الخلط بين المسألتين أدى إلى خلط في المفاهيم والنتائج. وقد أقرّ المختصون بوجود نوعين من الحرية سموا الأول بحرية التنفيذ وينقل إبراهيم زكريا تعريف معجم لالاند لها على أنها المقدرة على تنفيذ أو الامتناع عن عمل دون الخضوع لضغط من قوى أجنبية. وهذا التعريف خاطئ كما هو واضح لأن إنجاز أي فعل إنما يتمّ بمجابهة قوى خارجية حتى لو كان الفعل مقدوراً جداً كالتمشّي مثلاً فإنه فيزيائياً يتمّ بمواجهة قوى الجذب والاحتكاك. والمفروض صياغة تعريف يدخل فيه إسقاط تلك القوى لا مجرّد المواجهة والضغط ضد القوى الأجنبية وهو غير ممكن.

كما ينقل تعريفه لحرية التصميم وهي النوع الثاني من حيث هي ملكة داخلية في تصميم هذا المخلوق أو أنها تظهر في تصميمه على الفعل أو عدم الفعل فيقول: (وأما حرية التصميم فهي عبارة عن ملكة الاختيار أي

القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير القوى الباطنة سواء كانت من البواعث أو المبررات ذات الطابع العقلي أو دوافع وأهواء وهي ذات الطابع الوجداني)

وكما ترى فإن هذا التعريف لجوهر الحرية ومنشأ الاختيار مجحفٌ بحقّ الحرية نفسها، لأن الحرية في النهاية وكما ستلاحظ من تحليلنا للمسألة قريباً هي ذات الوجود وسرّ الحياة وهي عبارة عن تحقيق لتلك البواعث والدوافع بشكلٍ متتابع بفعل ما تصبو إليه الذات، وعدم فعل ما يشكّل عائقاً لوجودها. وإذن فوجود تصميم على فعل معيّن أو عدمه من غير بواعث ولا دوافع ولا مبررات ولا أهواء هو مجرّد هراء وكلام لا معنى له لأن من فقد هذه كلّها فلا اختيار له أصلاً، بل هو كائن بحكم الموتى.

أن البحث عن حرية بلا بواعث ولا مبررات هو بحث عن الحرية المطلقة، وهذه الحرية المطلقة لا يتمتع بها إلاّ أحد اثنين وجود مطلق لا تشكّل بواعثه منافع له مطلقاً وهذا هو الله تعالى أو تصوّر فناء مطلق يتمتع بحريّته المطلقة من خلال فنائه.

وعلى ذلك فإن التعاريف نفسها تلغي الحرية.

المستوى الثاني: هو المستوى اللغوي حيث نحاول استبعاد هذه المقايسات بشأن النصّ الديني وإخضاعه للتحليل النقدي المتساوي الأطراف مع التصحيح اللغوي. وأنت تعلم الآن أن الآيات الكريمة موضوع البحث قد تميّزت بألفاظ متباينة، ففعل الترادف فعله في

إيقاع الباحثين في وهمٍ غريبٍ ونتائج عجيبة إذ حسبوا أن المشيئة والإرادة والرضا والأمر والخيرة والفعل والقدرة أشبه بالمرادفات أو هي مرادفات خصوصاً الأربعة: المشيئة والإرادة والأمر والخيرة.

وحينما نفرّق بين الألفاظ المذكورة ونعامل النصوص بمستوىً واحدٍ من الفهم من حيث هو نص واحد، ونظام لغوي محكم لمتكلم واحد، فستختلف النتائج بطبيعة الحال ويزول التناقض وتنكشف العلاقات الداخلية والخارجية لعناصر الحرية في ارتباطها مع ذات الإنسان.

ونكتفي هنا بهذا المثال العام:

أن المشيئة تختلف عن الإرادة، فالإرادة هي العزم على فعل معيّن قال تعالى: في صفة نفسه: (فعال لما يريد)، وقال: (إنما أمرنا إذا أردنا شيئاً أن نقول له كن فيكون).

إذن فالإرادة هي طلب كينونة الفعل فلم يقل إذا (شئنا شيئاً) لأن المشيئة هي وضعٌ مسنونٌ يسمح بحصول أو عدم حصول الأشياء أي أنها التخطيط المسبق لتاريخٍ مستقبليٍّ للأشياء. ويؤكد ذلك الإمام الرضا (ع) في مناظرة مع سليمان المروزي متكلّم خراسان في معرض إبانته للفرق بين إرادة الخالق من جهةٍ وإرادة المخلوق من جهةٍ أخرى حيث قال (ع): **(الإرادة من المخلوق ما يضمر وما يبدو له بعد ذلك من الفعل وأما من الله عزّ وجل فإرادته أحداثه لا غير)**/ النصوص من بصائر الدرجات ج١-١٤٠.

ثمّ تبدو المشيئة متقدّمةً على الإرادة لهذا السبب. فقد شاء الله أن يجعل الكون وسننه بهذا الوضع الذي يسمح بظهور الأفعال بما في ذلك المعاصي، لذلك يمكن القول انه شاء أن يُعصى ولكنه لم يرد العصيان.

وتتقدم المشيئة عند الإمام الصادق (ع) في مناظراته المطولة مع المتكلمين فيقول (ع): (**خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة**).

وعلى ذلك فقوله تعالى: (وما تشاءون إلاّ أن يشاء الله) هو حصر وتحديد لمشيئة الإنسان وليس إلغاءً لها لأن المخلوق لا قدرة له على إحداث تغيير في ذات السنن ما لم يكن الله هو الفاعل، بيد أنه يمكنه أن يريد ما شاء بلا استثناء، فقد يحقق ما يريد وقد لا يحقّق.

فقوله (ولو شاء ما فعلوه) ـ ليس بمعنى لو أراد الله ما فعلوه لأن الله إن شاء أن يفعلوا ذلك ضمن التخطيط المسبق فلا يمكن أن يريد خلافه فيمنع من حصوله، وهذا أكبر دليل على أنه صمّم الوجود بالحريّة ذاتها من حيث هي منشأ الإرادة والخلق لتقدّم المشيئة كما رأيت.

ولذلك تتحقّق إرادة الإنسان دون مشيئة الإنسان، تتحقّق فكرياً من حيث أنه إن أراد ضمن هذا القانون فإن إرادته تتحقّق قطعاً لأن الناموس موضوع لأجل اختيار أحد طريقين. فهذا الاختيار نفسه دون سائر الخيارات يبقى مفتوحاً إمام الإرادة.

قال تعالى:

- (ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها)

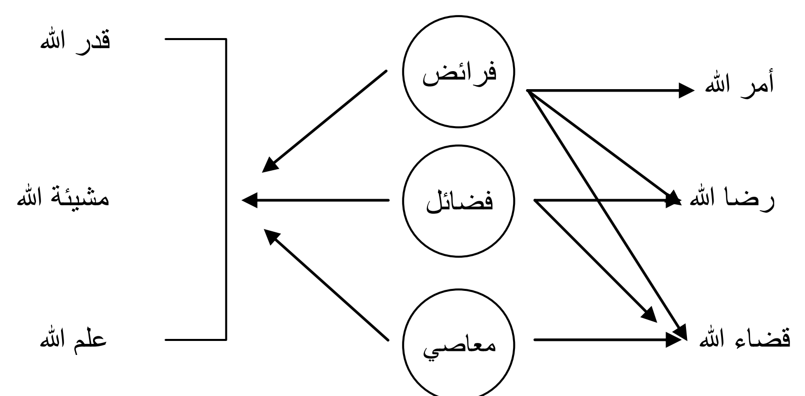
ولكنه ذكر (منها) ونسب الأشياء لنفسه لارتباط الإرادة وحصرها بالمشيئة فلا يمكن تحقيق مجموع الإرادات كلّها ضمن هذا الاختيار فجاء التبعيض في لفظ (منها).

ترتبط الإرادة والمشيئة من جهة أخرى بالقَدَر والقضاء والرضا. فالقَدَر هو التصميم الذي وضعت به الأشياء وعلى تعريف الإمام الرضا (ع) للقضاء إنه إمضاء الفعل، فإن الناتج هنا سيكون غريباً عن نتائج البحث في الموضوع عند الفلاسفة والمتكلمين سواء بسواء فضلاً عن المفسرين.

ذلك أن الذي شاء وقدّر لا يشترط أن يكون مريداً وراضياً وممضياً لكلّ الأفعال اللاحقة الواقعة ضمن هذا التقدير! خصوصاً وهو يأمر وينهى ويَعِد بالعقاب والثواب. بمعنى أنه يمنح القدرة على الفعل ولكنه لا يريد إلاّ ما أمر به ويرفض ما نهى عنه.

والغريب أن الباحثين لو انتبهوا إلى الفوارق اللفظية فقط وطبقوها على أنفسهم لتوصلوا إلى قواعد عامة وأسس يُلغى بموجبها الكثير من الحشو والكلام الذي لا طائل من وراءه.

لقد تمّ جمع الفكرة كلها والعلاقات في المخطط التالي المستخلص من البحث الموسع في الآيات القرآنية والحديث الشريف.



المخطط واضح، فالأفعال لا تعدو أن تكون ثلاثة: فرائض أي واجبات أوجبها الخالق، وفضائل رضي بها ومعاصي نهى عنها.

فالجميع وقع بالقدر والمشيئة والعلم، ولكن الفرائض وقعت بأمر الله ورضاه وقضائه، ولكنها لم تقع بأمره الموجب لها وهذا تسامح منا مع التقسيم الفقهي إلى واجب ومندوب. والمعاصي وقعت بقضائه فقط ولم تقع بإرادته ولا بأمره ولا برضاه، ولكن تعلّقت بها المشيئة والقدر والعلم سلفاً.

أن المخطط يوضح العلاقات بين المفردات السبعة. ولذلك يمكننا فهم دقائق النظام القرآني عند استخدامه هذه الألفاظ، فقد نفى أن تكون المعاصي بأمره بالرغم من أنها بمشيئته فانتبه، وردّ القول عليهم فقال عنهم:

- (وإذا فعلوا فاحشةً قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها، قل أن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون)

وبالطبع قد لا يكون قولهم (أمرنا بها) بهذا اللفظ وإنما بدلالته عندهم من خلال تلبيسٍ بلفظٍ آخر كما هو جارٍ الآن فينقل القرآن المراد الحقيقي لقولهم.

لقد ارتبط الخلط بين المفاهيم بالمعرفة كما يحدد ذلك القرآن ولذلك نفى وجود العلم عنهم حينما يتحدّثون عن المشيئة ويطلبون تحقيق مراد الله بها من الأصل فيقولون:

- (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم)

وهذا الكلام محال في ذاته لأنه إذا وضع في الأصل في تخطيط المشيئة المنع من عبادتهم لهؤلاء لانتزع منهم حرية الاختيار فكأنهم يطلبون هلاكهم إذ لا كائن في الوجود بلا اختيار كما يقول القرآن، فإن الوجود نفسه هو حرية الاختيار من خلال عرض الأمانة على السموات والأرض والجبال واختيارها الطاعة بدلاً من المعصية.

إذن فنقاشهم هو نقاش جاهل بنفسه يطلب هلاك نفسه بلا علم ويريد نزع حرية الاختيار التي هي سرّ وجودهِ.

لذلك لم يهدّد هنا ويتوعّد، بل كان رحيماً بهم أيضاً في هذه الحالة فأعطى لهم التقييم العلمي لقولهم. فحينما قال:

- (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم)

أجاب:

- (ما لهم بذلك من علم أن هم إلا يخرصون)

فعلاوةً على جهلهم بالموضوع (مالهم بذلك من علم) فإنهم لا يحاولون فهمه، بل يفترضون انهم يعلمونه.

وهذا هو التخرّص وهو ادّعاء معرفة شيء يجهلون ما هو. فلا علم لهم بالمشيئة حتى يقولوا لو شاء الرحمن، لأنه لو شاء لهلكوا أو لما وجدوا أصلاً.

ومن الغرائب التي حصلت لي في بحث هذا الموضوع إن أكثر من ثمانين آية جاءت مؤيدة للنتائج وللمخطط المذكور، وبقيت آية واحدة كانت لا تشكّل عائقاً للبحث فقط، بل تنسف كلّ ما ذكرناه وما استخلصناه وهي قوله تعالى:

- (وقضى ربّك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه. .) ٢٧/٢٣

فعلى الحلّ القصدي ذاته إن (قضى) فعل ماضٍ ولما كان القضاء هو إمضاء الأمر وتقريره ليكون، فإن الناتج هو أنه تعالى أمضى الأمر بعبادته وحده، فكيف ظهرت المعاصي إذن ولماذا لم يعبده بعض الخلق وعبدوا غيره أو معه، بل لماذا نتحدّث عن الحرية وأين هي؟. . ذلك أن الله يقضي بحصول فعل الطاعة بعد إن يفعلها الإنسان، وكذلك المعصية وهذا هو جوهر الحرية. فإذا قضى بالطاعة وحدها فهنا جبرية لأنه لا بدّ من تحقّق قضاءه. قال تعالى:

- (إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون)

وفوق الجبرية والحتمية هذه مخالفة للنصّ مع الواقع، إذ أشارت الآيات إلى عبادة غير الله، بل بعث الرسل للدعوة إلى عبادته وحده!.

لقد كتمت البحث لعدم الإمكانية على تخريج هذه الآية ما لم يحدث خلل لا ينجبر للحلّ القصدي للغة، كتمته عدّة سنوات حتى وقع في يدي كتاب عن

القراءات الشاذة وجاء فيه عن رجلٍ قرأ الآية عند الإمام الصادق (ع) فقال ما مفاده: لو كان قضى بذلك لما وجد مشرك ولا كافر إنما هي (ووصى ربّك) فجعل النسّاخ الواو قافاً.

إذن فنحن أمام تصحيف ليس محتملاً ومعقولاً جداً وحسب، بل ويؤيده نظام القرآن وشرائط البحث اللفظي والذي لا يمكنني اختصاره هنا، ثمّ أننا نجد مؤيدات لفظية للوصية بالوالدين لا القضاء كقوله تعالى:

- (ووصينا الإنسان بوالديه)

لقد أدّت المغالطات في تعريف الحريّة والذي رأيت خلاصته في معجم لالاند للمقولات الفلسفية إلى غياب طرف هام في التحكم في الحرية ومقدارها.

ذلك أنهم افترضوا أن الحرية هي غياب القوى الخارجية المضادة حال الفعل وغياب البواعث والإرادات والنوازع الباطنة، بينما الحرية هي في تحقيق هذه الدوافع والبواعث ومواجهة هذه القوى.

فمن غرائب البحث القرآني في الموضوع أننا نكتشف أن هذا التعريف للحرية هو من أفكار الذين كفروا، وحاصله أنهم يطلبون الفناء بالموت لأن غياب كافة القوى ما هو إلاّ موت، وعلى العكس من ذلك يكون تعريفها عند المؤمنين.

وهذه التعاريف المختلفة ذاتها هي اختيارات أيضاً، ومن هنا فإن الله يعطي لكلّ فريق مراده ومطلوبه في نهاية الأمر. فكأنه تعالى يعطيهم اختيارهم وفي ذات

الوقت يتمّ البرهان العملي على أن الحرية هي سرّ الوجود وبها قيامه وبقاؤه.

فالمؤمنون والراغبون في حياة دائمة أبدية لهم حياة دائمة وأبدية، والكفّار في موت أبدي دائم. وهنا مشكلة لأنه إذا أماتهم لم يمكنهم بعد ذلك الشعور بالموت، فلا بدّ إذن أن يستشعروا الموت كل حين ولا يموتون ليتحقق مرادهم من التعريف إياه، من حيث أن غياب كافة البواعث هو ممارسة للموت حسب قولهم. قال تعالى:

- (ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميّت)

وقال تعالى:

- (لا يموت فيها ولا يحيى)

ولم يكن هذا في الحقيقة إلاّ مطلبهم.

إن سبب هذا التعريف الذي يتمّ فيه التنكّر للواقع الموضوعي هو عمى الأنانية ومحاولة استحواذها على الوجود بأسره بما في ذلك وجودها ذاته أي وجود الأنا بسبب تغييب وإنكار الطرف الآخر الممسك بالوجود والذي هو مصدر هذه القدرة في الاختيار وهو الله تعالى.

بيد أن الله أكبر وأجلّ من أن ينفّذ مراده بما سميَّ بالتهديد، فنحن نرى أن الخطاب القرآني يخلو من التهديد خلوّاً تاماً، وإنّما هي إخبار فقط عن مآل كلّ اختيار لا غير. والقرآن يخبرنا بالنتائج والتي بمجموعها تدل على أن كلّ كائن يحصل على اختياره الخاص به في النهاية، بل تبقى حرية الاختيار حتى

داخل النار. فحينما يطلب أهل النار التخفيف من العذاب بدعاء الملائكة فإنهم لا يقولون لهم أن هذا محال! بل يقولون لهم أدعو أنتم ما شأننا نحن حتى ندعو لكم؟ ألم يكن الأمر واضحاً لكم عن طريق الرسل، لأن هذا هو خياركم ولكم القدرة الكاملة على الخروج من النار ودخول الجنة لا مجرّد تخفيف يوم من العذاب وحسب:

- (وقال الذين في النار لخزنة جهنّم أدعو ربّكم يخفّف عنا يوماً من العذاب. قالوا أولم تكن تأتيكم رسلكم بالبينات قالوا بلى قالوا فادعو. .)

ثم يعقّب الله تعالى بالقول:

- (وما دعاء الكافرين إلاّ في ضلال)

ذلك أن الكفر موضوعٌ أخلاقيٌّ لا عقائدي، فالكافر هو المتنكّر للحقائق الثابتة ولذلك فهو ينكر الحرية أصلاً في التنظير والسلوك. فكيف يحقّق في الخارج الموضوعي ما هو مناقض لمراده الداخلي؟

من هنا يكون دعائهم في ضلال.

وختاماً نقدّم فيما يلي فقرة مطولةً مستلة من كتابنا أصل الخلق بين الأنا وبين الولاية والتوحيد لها صلة بالموضوع وتتضمن محاورة المؤلف مع نفسه لاكتشاف حرّيته ومداها:

. . فكلّ كائن إنساني يضع للأنا الداخلي لديه موضعاً مقابل الأمر الإلهي - إنما يريد بهذا مشاركة الإله في ألوهيته ولذلك كان الكفر ببعض الكتاب كفرٌ بالكل والكفر بأمرٍ واحد هو كفرٌ بالجميع. لماذا؟ لأن الأشياء الأخرى التي يؤمن بها إنما يؤمن بها لتحقيق مصالحة الأنانية لأنها جاءت ملائمة لها. فالشيء الواحد الذي يكفر فيه المرء مهما كان ضئيلاً وغير ذي أهمية في نظره إنما يكشف عن حقيقة الذات الإنسانية كلّها ويظهر جميع توجهاتها.

إن إبليس في قصة الخلق لم ينكر أن الله هو الخالق وأنه هو الرب الذي لا ربّ فوقه ولم ينكر شيئاً من ضرورات – الديّن – لكنه (اجتهد) برأيه في مسألة السجود لآدم فأتخذ رأياً مخالفاً لرأي الله في المسألة، أليس معنى ذلك أنه أنكر الألوهية والوحدانية من حيث اجتهد مقابلها؟ ذلك لأن هذا السلوك هو الوحيد الذي ينبئ عن حقيقة أفكاره واختياراته. فالإله واحد ولو كان ثمة إلهين اثنين لكان يمكن أن يكون هناك ثالث هو إبليس ورابع له رأي آخر في المسألة.

إن معنى الإله الواحد هو أنّي لا امتلك أي رأي في أية مسألة، معنى الإله الواحد أنّي انتظر من هذا الواحد أن يأمرني فأطيع، إنها عبوّدية وتسلّط وقهر. فعليَّ أن اقبل بالعبودية والتسلط والقهر الإلهي لكي أبرهن على أنّي راضٍ تمام الرضا بالإله الواحد، وإذا فكرّت

باختيـار إلـهٍ آخـرٍ فقـد أبلغتـه بكـل وضـوح أنّـي أريـد مشاركته في الألوهية.

إن هذا الفهم للتوحيد ليس من خـارج الـنفس. . إنـه تمييز من داخلها فقط – ولكنـه شـيء مرعب إلـى أبعد حد، . إنـه يثير فـي من يفهمـه أو يتـذكّره هكذا خوفـاً مستوراً ورعبـاً دائمـاً يشـوبه رجـاءٌ مُلـح وأملٌ مرتقبٌ بـالخلاص – إن هـذا الشـعور هـو الـذي يفسـر لنـا ذلـك الخوف المتأصل في نفوس الأنبيـاء (ع) وكلمـات الله – فـإذا كـان القَدَر قد جعلهـم مـثلاً لنـوره فـإنّ القَدْر الـذي يكتنفـه ويلغيـه فـي أي لحظـة يجعلهـم مرعـوبين مـن الله راجين لخلاصـه، بل راغبين في الموت بسرعة على أفضل حال خشية أن يميلوا عن هذا الخط الدقيق. فهم في توسلٍ دائمٍ لله لأجل أن يثبِّتهم عليه ويبقيهم فيه

ومـن الممكـن القـول أن وصـف (الصـراط المسـتقيم) على لسانهم(ع) بأنّه أحدُّ من السيف وأدقُّ من الشعرة إنما يُراد بـه هـذا الخط الـذي يقـع عنـه المـرء فـي الكفـر لمجرّد الميل في أية لحظة حينما تميل النفس إلى (الأنـا) الذي فيها.

إن إعطــاء الأنبيــاء معجـزات هـو ابـتلاء آخـر ومصيبة فوق مصيبتهم. فعلاوة على ما يفرزه الصراع مـع الجهلـة بسـبب المعجـزة، فـإنّ الـنفس تتعـاظم عنـدما تتمكّن من الحصول على قدرات خارقة لقوانين الطبيعة فعلـيهم إذن أن يوازنـوا بـين الأمـرين فيقومـوا بـإذلال أنفسـهم أمـام الله مـن أجـل أن تمـوت الأنـا عنـدهم موتـاً أبدياً.

بالمقابل نلاحظ تلك المعادلة العجيبة فالحياة الأبدية هي لأولئك الذين أماتوا الأنا داخل نفوسهم - حياة معها ملك السموات والأرض وملك لا يبلى. بينما الذل والهوان وألوان الخزي والعذاب ينصبّ على ذوي الأنا المتعالي. وهي معادلة تبدو في منتهى العدل، بل هي الحكمة الأبدية الوحيدة وذلك حينما تُربط المسألة بالإله الواحد. فإني إذ أرضى بالعبودية والقهر والتسلّط من الإله الواحد، فهذا يعني أنّي في الحقيقة أرفض العبودية والقهر والتسلط بجميع صورها إلاّ هذه الصورة. إنّ هذا معناه أنّي ارفض الاستعباد من قبل جميع الكائنات التي خلقها الله لأني أريد أن يستعبدني هو وحده ومعنى ذلك أنّي أريد أن أسمو فوقها جميعاً. . وليس هناك أي معنى آخر لما أفعله.

فهو إذن يعطيني ما صبوتُ إليه وما رغبت فيه. يعطيني أن أمتلك جميع الأشياء التي سموت عليها خلال عبوديتي له، ولن يسبقني إلاّ أولئك الذين هم بشر مثلي لكنهم سبقوني في تلك العبودية، يسبقني أولئك الذين سبقوني في حياتي نفسها بسرعة مذهلة بحيث أن الله جعلهم مثلاً لنوره. وإن اعترافي بفضلهم هو مثل اعتراف الملائكة بفضل آدم، وظهور أنانيتي معهم هو مثل ظهور أنانية إبليس مع آدم.

لقد اخبرني الله بهذه القصة لأنتفع بها من هذه الجهة، لم يخبرني بها لمجرّد أن يشرح لي كيف خلق الخلق. . من أنا حتى يشرح لي كيف خلق الخلق؟.

هل سمعت مرة بصانعٍ ما يشرح للمصنوع كيف صنعه؟
وبالمقابل يظهر ما أريده حينما ارفض عبودية الله وتسلطه وقهره.
فهذا. . معناه الوحيد أن أبقى مستعبداً من قبل جميع الكائنات المستعبدة له بما في ذلك الجماد والحيوان. فهذا هو ما أريده بالفعل حينها، وهو يعطيني ما أريد أيضاً، إنه يسمح لي بأن أسلّط على نفسي جميع تلك الكائنات.
إن تعبير البابليين عن (العالم السفلي) بهذا الاسم هو تعبير دقيق. إننا نلاحظ في سورة التين:
[ثم رددناه اسفل سافلين إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات]
إذن فنحن لسنا أمام عدل الهي فقط. إننا أمام عطاء إلهي دائم، إنه يعطيك ما تريد. . كل ما تريد بلا استثناء!، وأنت بالطبع تختار لنفسك ما تريد، سواء أ كنت تريد أن تكون مالكاً للموجودات ومتحكماً فيها أو كنت تريد أن تكون مملوكاً للموجودات عبداً لها تتحكم فيك وتتسلط عليك.
هنا فقط يكمن التعريف الحقيقي للحرّية وهو تعريف يخالف تعريف الفلسفة لها والزوبعة التي تثيرها بشأنها حينما تحاول من غير جدوى أن تربط الحرّية بالأنا، فيأتي منطقها متناقضاً بحيث أن كلّ فيلسوف يقوم بإجراء تعديل جديد عليها ولكن بلا جدوى. ففي كل مرّه يكتشف المفكّر نفسه ذلك التناقض الفاضح بين النتيجة والهدف، فكلّما أمعن في ربط الحرية بالذات

كلما ظهرت نتائج أشد في الاستعباد والقهر. إن حرية الذات وتحرّر الأنا هو في إقرارها بحقيقتها، وحقيقتها الوحيدة أنها لا شيء. فذلك الإقرار وحده هو الذي يجعلها شيئاً مذكوراً. وهذه المعادلة المتناقضة إنما هي جدلية من جدليات الإله الواحد،فليس ثمة من حلٍّ آخرٍ ما دام هناك اله واحد ويستحيل أن يُوجد غيره.

ويمكنك أن تصل إلى نفس النتيجة بطريق آخر: فحينما أقول أنني كائن حي وعاقل فإنّ معنى ذلك كله أنني أختار وإن اختياري هو حياتي، وحينما لا أقدر على الاختيار مطلقاً فمعنى ذلك أنني ميّت ولستُ حياً. فالحياة حركة متصلة من الاختيارات وكل حركة ضئيلة أو كبيرة هي اختيار، وفي كلّ أمر أمامي عددٌ من الاختيارات مثل (أ- ب- ج- د-. . . الخ) وأني أختار أحدها، فتلك هي الحياة التي أشعر بها. إن عليّ دوماَ أن أختار ما يمكنه أن يبقيني حياً وأتجنّب ما يضرني وما يؤثر سلباً على حياتي، بمعنى أنني أختار من أجل أن أظلّ مختاراً دوماً، فكأن الاختيار هو غايتي ووسيلتي وهدفي وحياتي في آنٍ واحدٍ، وليس ثمة شيء عندي سواه ولا غاية لي غيره.

كيف أختار في كل مرة واحداً من الخيارات المطروحة أمامي؟. . إنني لا أدرك كيف تتغير تلك الدوّال الشديدة التغير في الوجود كل لحظة بل وأجزاء اللحظة، فيجعل تغيّرها خياري الصائب في لحظة ما خاطئاً ومضراً بحياتي في اللحظة التالية أو العكس. .

بالطبع يتراءى لي دوماً أن (ج) أو (ب) أصلح لي ولكن كم مرة ندمت لأنّي لم اختر (د)؟ وكم مرة اخترت (أ) فظهر لي أن (س) هو الأفضل وكم مرة تعجبت لأن الخيار (س) مطروح لشخص آخر ولكنه لم يكن مطروحاً ضمن خياراتي أنا؟ كم مرة اخترت (س) وجعلته بعد جهدٍ جهيد أحد خياراتي ثم ظهر أن (س) قد اضرّ بحياتي ضرراً فادحاً؟ وكم وكم. . .

وبينما أنا مشغول بهذا التنقّل الذي رافقه الألم والأمل والخوف والندم واليأس وجميع مشاعري الأخرى فإذا أنا مفاجئ بهجوم غير متوقع؟ فقد زحفت خيارات أشخاص آخرين لتزاحم خياراتي، بل الكائنات غير العاقلة والجمادات هي الأخرى تحدد خياراتي وتتدخل فيها. الطبيعة تحاربني أيضاً وبدني عرضة لهجومات من كائنات وقوى كثيرة. خدعت نفسي ألف مرة وتغافلت ألف مرة بلا جدوى، وما جعلته استمراراً لحياتي من امتلاكٍ للأبناء والأشياء هو في الواقع حجر عثرة أمام وجودي وخياراتي الخاصة.

الأدوات التي أمتلكها لتحقيق خياراتي - لها خياراتها وتحاربني أيضاً. إنها تطالبني بالإصلاح والتبديل كل مرة، وعليّ أحياناً أن افقد كرامتي لأجلها فاشتهي أن أبصق عليها، لأنها تبدو لي أحياناً عدواً لا عوناً.

إنّ مصيبتي ليس مثلها مصيبة فإنّ منطقي وعقلي يدلاّني على أنّي في الواقع عبدُ من حيث أنا حرُ، وأنني كلما أردت التحرر ازدادت عبوديتي للأشياء. ولما

كانت حياتي هي حريتي وحريتي هي حياتي فإنني أقوم دوماً بتدمير هدفي من حيث أسعى إليه.

إن مشكلتي ليست مثلها أية مشكلة في العالم ومحنتي من أعجب المحن.

إن أمامي حلّين فقط وكلاهما من اتعس الحلول وأسوأها. الأول أن اترك هذه الطريقة في التفكير وأبقى مخدوعاً إلى النهاية وكأني لا أعلم شيئاً. وهذا حلٌّ غير صحيح فحيث بدأت بالتفكّر بمشكلتي وحددّتها فإني أحاول التراجع والهرب منها، لأن معنى ذلك أنني إذ شعرت بإنسانيتي فجأة فإني أريد العودة إلى طوري البهيمي فأعيش مثل أي بهيمة على الأرض.

والحل الآخر هو أن أقوم بوضع حدّ لخياراتي بقتل نفسي والخلاص من تلك الخدعة إلى الأبد.

وهذا الشيء غير منطقي أيضاً! لأنني إذ امتلك الآن قدرة على الاختيار وغير راضٍ بها فكيف أعلم أنّي سأرضى إذا جرّدت نفسي عن كل اختيار بالموت؟

لأنني بالموت سأكون شيئاً من الموجودات. لو كنت أفنى فعلاً أو لو كنت متأكداً من فنائي لكان ذلك حلاً معقولاً. أما أن أكون شيئاً من الأشياء التي لا أعلم ما هي فتلك مصيبة عظمى.

وتعظم المصيبة أكثر من ذلك إذا صدق القائلون بأن لي نفس أو روح لا يموت ولا يفنى. . فمن ذا يجعلني أجازف بمثل هذه المجازفة؟

إذن لن أختار الموت طريقاً للخلاص، لأني سأكون أضحوكة في نظر نفسي، إذ كيف اجعل طريق

خلاصـي وتحريـر وجـودي وخيـاراتي بإلغـاء هـذا الوجود؟

لكنـي فـي مـأزق آخر أعجب وأغرب. . فإني إذ لـم أحاول اختيار الموت فإنّ الموت هو الذي يختارنـي. انه لا يتركني، انه يلاحقني حتـى يـأتيني. فإني مهما فعلت فسوف أموت وتلك حقيقة لا يمكنني نكرانها.

ها أنذا أقترب جداً مما يفترض أن يكون حلاً معقولاً لمشكلتي، إذ يتوجّب علـيّ الآن أن أفهم ما هو الموت، ويتوجب أن أفسر حياتي وموتي معاً. فإنّ موتي لغز آخر مثل حياتي تماماً، فإذا وفّقت لتفسير كهذا فإني كما يبدو لـي سأقترب من الحل أو أجده، وربما يكون سهلاً ممتنعاً بحيث أنه يبعث على دهشة أكبر من دهشتي من الحياة والموت، كالدهشة التي تنتابني أحياناً حينما ابحث عن القلم الذي في يدي فأدور في الغرفة وأقلّب الأشياء وهو في يدي يشترك أيضاً بتقليبها وأنا أبحث عنه! حتى يومض في عقلي بعد دقائق من القلق وترديد عبارات: يا للعجب أين ذهب القلم الآن. . لقد كان في يدي. . كان في يدي قبل قليل. . في يدي. . في يدي. . ثم انتبه فإذا هو لم يزل في يدي!.

من الممكن أن يكون ذهولي عن القلم الذي في يدي متناسباً زمنياً في حياتي القصيرة كفردٍ مع ذهولي عن مغزى وجودي ومماتي في حياتي الطويلة كنوعٍ.

من الممكن أن يكون ذهولي الأخير كنوعٍ مستمرّاً لقرونٍ طوالٍ لأنها بمثابة اللحظات في عمريَ النوعي.

يجب أن أجد تفسيراً ملائماً لموتي. ليس من المنطقي أن تكون الأشياء التي أخترعها بعقلي واعملها بجهدي أطول عمراً مني! الدار التي أبني والآلة التي أصنع والشجرة التي أغرس، كل أولئك يبقون زمناً أطول من زمني ويخلفوني بعد موتي، وكم ترهقني الصخرة التي انقل وهي قبلي بملايين السنين وتبقى بعدي زمناً لا أدركه، وسيحملها أحفادي أيضاً وربما تعاد إلى موضعها الذي حملتها منه!

عليّ أن أعترف أن حياتي هي شيءٌ لا يخصني.

إن كل ما عرضته الآن على نفسي يؤكد لي أن حياتي وموتي شيءٌ واحدٌ من مصدر واحد وهو لا يخصّني أبداً، لأنه لو كان يخصني لوجدت خياراً معيناً لأحدهما، وإن التفاصيل الدقيقة داخلها تبدو وكأنها تخصني وأنها جزء من خياراتي الكثيرة ولكن أغلبها يفلت مني. إنني لا أتذكر متى قررت أن أُوجد كما لا أصدّق بأنني سأقرّر موتي. إن ظهوري واختفائي هما بقوةٍ ليست من صنعي، وكل شيء قد أنخدع بمحاولة التدخل فيه إلاّ ابتداء حياتي وانتهاءها فهو الشيء الوحيد الذي لا أفكر بالتدخل فيه وتغيير مساره.

فعليّ أن أكون دوماً في حدود منطقي الذي التزمت به ولا بدّ لي من أن اعترف أن مشكلتي معقدة إلى حدٍ أنني يجب أن أحدّد علاقتي بها.

إن أمـامي الآن ثلاثـة احتمـالات الأول إن مشـكلتي عاديـة جـداً ولا تحتـاج إلـى هـذا التهويـل. انـه احتمـال سخيف لأنـي للتـوّ خرجت من سخف اعتبارها عاديـة فكيف ارجع إلى من حيث بدأت؟

والاحتمـال الثـاني هـو أن مشـكلتي لا تخصـني فهـي ليست مشكلتي؟

انه احتمال أكثر سخفاً فإني قبل قليل قررت أن تركي التفكير بهذه الطريقة هو عودة للبهيمية، وما هذا الاحتمـال إلاّ مـن ذاك الأول فـإذا لـم تكـن المشـكلة مشكلتي فهذا يعني أن عليّ أن أتوقف عن التفكير دومـاً وأكون بهيمة.

الاحتمـال الثالـث أن مشكلتي مشتركة فـإنّ هنـاك طـرف آخر فيهـا، ذلـك هـو الـذي ألقـاني فـي أتـون هـذه الحيـاة وهـو الـذي يسـلبني حيـاتي بـالموت وهـو الـذي جعـل حيـاتي وخياراتي شيئاً واحداً وهـو الـذي ابتلانـي بهذا البلاء.

وإذا كانت مشكلتي مشتركة علـى هذا النحـو، فلـيس ثمة شيء فيها سوى أنا وهو، وكل شيء آخر فيهـا إنمـا هو محنة من محن تلك العلاقة.

نعـم لقـد توصـلت إلـى حـل منطقـي، فهـذا التضـادّ والتناقض في مشكلتي لا يمكن حلهّ منطقياً إلا بافتراض وجود طرف آخر غيري فيهـا. ولكن من الواضح انـه طـرف متسـلّط إلـى حـدً الاستعباد، ومكـين إلـى حـدّ لا يمكـن تصـوره بحيـث انـه قـد أحـاط بكـل وجـودي وخيـاراتي وقبضـها مـرة واحـدة فـي يـده، وكأنـّه يريـد

إبلاغي بأن جميع خياراتي لا قيمة لها وأني مهما فعلت فلن أجد نفسي، وإن طريقي الوحيد هو أن أختاره هو شخصياً، فهو الاختيار الوحيد المتبقي أمامي.

نعم. . إن بإمكاني الآن أن أفسّر الكثير من الظواهر الغريبة التي تحدث في حياتي ومماتي.

إن تصميم الموجودات ظهر لي وكأنه موضوع خصيصاً لأدراك هذه الحقيقة فكلما حاولت الإمعان في الاستحواذ عليها وجدتني مستعبداً لها مزيداً من الاستعباد.

انه يجعلني اركض وراء السراب، فأول صفة أجدها فيه هي انه صمّم الوجود بطريقة خلاقة تنمّ عن مكر عظيم، مكر يجعلني امضي بعيداً في معرفة الأشياء ثم اكتشف فجأة أنني لا زلت جاهلاً بكل ما يحيط بي بما في ذلك بدني نفسه.

عليّ أن اعترف بشيء آخر هو أنّي لم أنكر يوماً ما وجوده، وإذا كان قد بدر مني في دور من أدوار حياتي شيء كهذا فقد كان مجرد أكذوبة افتعلتها تخلصاً من علاقتي به. فدفع ذلك بعض المساكين ليبرهنوا لي برسائل فلسفية مخصوصة على وجوده، وهي براهين مقلوبة المنطق تماماً وما كنت لأحتاجها في يوم ما، ولا يحتاجها هو. فلو كان هناك شك في وجوده لكان هناك شكّ في وجودي أنا، وحينما اقترفت مثل هذه الفكرة في دور آخر من أدوار حياتي فزعمت أنّي أشك في وجودي فقد كانت لعبة أخرى من لُعبي التي لهوت بها.

عليّ أن اعترف الآن كنوع يحترم نفسه أنّي كنت أكذب في كلّ ذلك، والذين برهنوا لي على وجوده كانوا أكذب مني لأنه قد استهواهم أن يقدمّوا من أنفسهم برهاناً على المطلق فكانوا بذلك اكثر أنانية منيّ.

لو كان يحتاج إلى برهان لكان هو الأولى به من سواه، لذلك اكتفى بالنهي والأمر والوعد والوعيد لأنه يعلم جيداً انه ليس من أحد وقع عليه فعل سلطوي وقسري ينكر وجود الفاعل، وهو يعلم جيداً أن منكر الفاعل يكذب في نفسه ويعلم انه يكذب، لذلك لا يبرهن له على وجود الفاعل إنما يعظه ليتجنب الكذب ويخوفهّ ويمنيه.

أن كل ما أحتاجه هو القيام بتجربة أو تجارب لأني أصبحت من المعرفة حَداً أستطيع فيه تكذيب كل الذين حاولوا أن يكذبوا عليّ حينما افتعلوا لي مشكلة لا وجود لها، وذلك حينما ذكروا لي أن علاقتي بالله لا تخضع للتجربة أو أن عليّ أن أتعقل الأمر تعقلاً بنتائج محسوسة.

أنني أدرك الآن أن علاقتي بالله هي التجربة الوحيدة التي أخوضها لأكتشف لغز حياتي ومماتي.

كيف تكون الأشياء كلها تبرهن لي عن وجودها وحركتها من خلال تجربتي معها وتفشل تجربة علاقتي بخالق الموجودات؟

إن الأمر لهو بالعكس تماماً.

لعلّ الذين أوحوا لي بتلك الفكرة من جملة أعدائي؟ لعلهم يريدون لي أن أبقى مستعبداً لهم ولأدواتهم، لأنهم

يدركون جيداً أنّي إذا اكتشفت علاقة عليا مع خالق الأشياء فإني سوف أتحرر منهم إلى الأبد أو أجعلهم عبيداً لي هُم وأشياءهم؟؟

يتوجب عليّ أن أشك في كل شيء لم يأتني من طرفي مشكلتي: نفسي وخالقها.

لأن كل طرف آخر من الموجودات في صراع معي، وبالتالي فيندر أن يكون ناصحاً لي.

وهل تلك نتيجة لمنطقي السليم أم أنها بالفعل بداية تحرّري من الأشياء؟

ما أجمل هذه النتيجة التي جاءت عفواً عند محاورتي لذاتي مستبعداً أي طرف آخر غير خالقها.

لقد جرّبت كثيراً أن أصارع تلك القوى بمفردي، وعليّ الآن أن أجرب طريقاً آخر، أن أصارعها بقوّة خالقي.

وهذا يستلزم مني قبولاً بوحدانيته ورضىً بإلغاء ذاتي، لتكون إرادتي جزءً من إرادته ومشيئتي سائرة في مشيئته. وإنه ليخفّ عليّ إلقاء هذا الحمل الثقيل عن عاتقي، فسأصارع القوى التي تريد الاستحواذ على وجودي لا بالأنا بل بالـ (هو)، لأجل أن تبقى (الأنا) سالمة معافاة أبدية.

ها أنت كائن حي الآن ولك إرادة واختيار فهل اخترت يوماً أن تخوض تجربة كتلك؟ تتخلى عن الأنا الذي فيك وتطلب من الله أن يفعل لك ما هو لصالحك؟ ستقول بلى دعوته كثيراً وفي اكثر الأشياء لم يستجيب

لي ولم ألحظ شيئاً محسوساً كالذي يحدث في أي تجربة علمية.

ذلك لأنك تطلب بالأنا وتدعو بالأنا!

إن التحرر من الأنا قبل التحرر من الموجودات، والتحرر من الموجودات قبل السيطرة عليها. فأنت تريد أن تسيطر على الأشياء بقوة الله والأنا مسيطرة عليك، لذا فمن غير المعقول أن تسري قوة الله في موضع مشغول بغيرها.

إنها مثل أي تجربة علمية عليك أن تجعل ظروفها قياسية وصحيحة وخالية من أية مخادعة لتأتيك نتائجها بما تؤمّله منها.

انتهى

ولله الحمد